







BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG GRAF VON HERTLING, MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XIII. HEFT 6.

DR. THEOL. FRANZ BAEUMKER: DAS INEVITABILE DES HONORIUS AUGUSTODUNENSIS UND DESSEN LEHRE ÜBER DAS ZUSAMMENWIRKEN VON WILLE UND GNADE.

MÜNSTER i. W. 1914.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DAS INEVITABILE DES HONORIUS AUGUSTODUNENSIS

UND DESSEN LEHRE ÜBER DAS ZUSAMMENWIRKEN VON WILLE UND GNADE

VON

DR. THEOL. FRANZ BAEUMKER,

BIBLIOTHEKAR AM ERZBISCHÖFL. PRIESTERSEMINAR
ZU CÖLN.

MÜNSTER i. W. 1914.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

MEINEM LIEBEN VATER
ZUR VOLLENDUNG
DES SECHZIGSTEN LEBENSJAHRES
GEWIDMET.



Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

Das Inevitabile in zwei Fassungen vorhanden der Cassandrischen und der Conenschen.

Über Honorius Augustodunensis hat Joseph Anton Endres i. J. 1906 eine eingehende Monographie veröffentlicht[1]. Sie löst zwar mangels sicherer Quellen nicht entscheidend die Frage nach seiner rätselhaften Persönlichkeit, entwirft aber ein übersichtliches Bild seiner bedeutenden schriftstellerischen Tätigkeit. Fast nur mit einer einzigen, aber gewiß nicht der unbedeutendsten Schrift des Honorius will sich die gegenwärtige Untersuchung beschäftigen, nämlich der Schrift *Inevitabile, sive de praedestinatione et libero arbitrio inter magistrum et discipulum dialogus.* Sie ist, wie sich schon aus dem Nebentitel ergibt, die Darstellung des göttlichen Gnadenwirkens und des menschlichen Willens in Form eines Zwiegespräches zwischen einem Lehrer und seinem Schüler. Sie liegt in einer zweifachen Fassung vor, deren eine nach Endres[2] durch Georg Cassander zu Cöln 1552 erstmals dem Druck übergeben und nachmals unter dessen Gesamtwerken (*Opera Cassandri,* Paris 1616, 623 ff.) wiederabgedruckt wurde. Hiervon veranstaltete Johann v. Kelle neuerdings eine auf erweiterter handschriftlicher Grundlage fußende Ausgabe in seinen *„Untersuchungen über des Honorius Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus"*[3]. Die andere Textredaktion wurde zum ersten Male von Johann Conen 1621 zu Antwerpen in Druck gegeben, von der Pariser und Lyoner Väterausgabe wiederholt und in die Mignesche Lateinische Patrologie aufgenommen. Mit Rücksicht auf die Herausgeber bezeichnen wir im folgenden die Texte kurz als den *Cassandrischen* und den

[1] Joseph Anton Endres, *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert,* Kempten 1906.

[2] *A. a. O.* 28; vgl. die Vorrede zum *Inevitabile, PL* 172, 1193—94, wo aber bei der Jahreszahl 1552 die 2 ausgefallen ist.

[3] *Sitzgsber. der Wiener Akademie d. Wiss., phil.-hist. Klasse,* 1905, Bd. 150 (1904) Abh. 3.

Conenschen Text; und zwar benützen wir den Cassandrischen Text in jener verbesserten Fassung, in der ihn Kelle besorgt hat, den Conenschen in der Ausgabe bei Migne. Endres läßt es[1] unentschieden, ob Honorius selbst die Neuredaktion des *Inevitabile* vorgenommen; wir werden darum hierauf unser besonderes Augenmerk richten. Es muß eine Klarstellung dieses Punktes deshalb von besonderem Interesse sein, weil beide Texte eine einander entgegengesetzte Tendenz verfolgen, der Cassandrische nämlich beim Zusammenwirken von Gnade und Wille die Rechte der Gnade zu schützen sucht, und umgekehrt der Conensche die Rechte des Willens gegenüber dem Wirken der Gnade, wie übrigens auch gegenüber dem göttlichen Vorherwissen.

Aber nicht einmal die Urheberschaft des Honorius ist bei allen ihm in der Migneschen Sammlung zugeschriebenen Stücken unbestritten. Wir suchen darum zuerst die Verfasserschaft des Honorius am Cassandrischen Text des *Inevitabile* zu begründen, wollen aber die einzelnen Bemerkungen, die wir über seine Persönlichkeit beifügen, für nicht mehr als wahrscheinliche Hypothesen betrachtet wissen; freilich auch für nicht weniger, denn vielleicht enthalten sie einen Fingerzeig zur richtigen Lösung der Honoriusfrage. Darnach suchen wir zu zeigen, daß von Honorius nicht nur der Cassandrische, sondern auch der Conensche Text herrührt, sodaß er also selbst die ursprüngliche Tendenz seines Werkes umgeändert hat. An diesen textkritischen Teil reihen wir die Untersuchung über den Lehrgehalt beider Texte.

[1] *A. a. O.* 29.

I. Textkritische Darstellung: Honorius Verfasser beider Texte.

1. Honorius Verfasser des *Cassandrischen Textes*. Ein und derselbe Autor: a) des *Inevitabile in der Cassandrischen Fassung*. b) u. c) des *Sigillum Beatae Mariae* und der *Expositio in Cantica Canticorum*.

Ist Honorius Verfasser des Cassandrischen Textes des Inevitabile?

Wie aus der Einleitung des Werkes hervorgeht, hat der Verfasser früher ein Werk *de canticis*, d. i. eine Hoheliederklärung, angefertigt. Er sagt nämlich: Christo gratiarum solvunt (sc. fratres) actiones, qui ob genetricis suae merita tot eis (sc. fratribus) in canticis de ea reseravit per te (sc. magistrum Honorium) mysteria. Es wurde, wie hieraus hervorgeht, das Verhältnis des Bräutigams und der Braut des Hohenliedes auf Christus und seine Genetrix gedeutet. Diese Deutung war nach Endres bis auf die Zeit des sog. Honorius nicht bekannt; gleichzeitig mit diesem kannte sie erst Rupert von Deutz[1]. Welches sind die hier gemeinten *Cantica*? Wir finden unter den dem Honorius zugeschriebenen Schriften eine *Expositio in Cantica canticorum* (*PL* 172, 347—496). Sie ist ihm zuzuschreiben einmal auf Grund des einleitenden Begleitschreibens (*a. a. O.* 347: Donum sapientiae cum Salomone poscenti Honorius a vero Pacifico postulata consequi), dann auf Grund des Schriftstellerkatalogs *De Luminaribus Ecclesiae* (*a. a. O.* 197—234), der sich ebenfalls unter den dem Honorius zugeschriebenen Werken findet (234): Cantica canticorum exposuit (sc. Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus), ita ut prius exposita non videantur. Aber sind das auch die gemeinten Cantica, die der sog. Honorius exegesierte? Sie enthalten nämlich die Deutung des Brautpaares im Hohenlied auf Christus und Maria nur in kurzer, summarischer Zusammenfassung am Ende der Schrift (494 C), können darum nicht wohl die gemeinten Cantica sein. Es wird aber unmittelbar darauf auf einen *Libellus* verwiesen, „a nobis

[1] *A. a. O.* 59.

editus, qui intitulatur *Sigillum S. Mariae,* in quo tota Cantica specialiter adaptata sunt eius personae" (*a. a. O.*). Dieses demnach bereits vor der Expositio abgefaßte *Sigillum* findet sich gleichfalls unter den dem Honorius zugeschriebenen Schriften (*PL* 172, 495—518). Sein Inhalt ist also genau von der in unserm *Inevitabile* angedeuteten Tendenz. Daß *Inevitabile* und *Sigill* von demselben Verfasser herrühren, dahin weist vielleicht auch folgende sprachlich ähnliche Einleitung beider Stücke; man vgl.:

Inevitabile:	*Sigillum beatae Mariae:*
p. 9, 1: Fratres in domo Dei cum consensu ambulantes ... 2: Diligentiae quidem tuae orationes; clavi autem David Christo gratiarum solvunt actiones: qui ob genetricis suae merita tot eis in canticis de ea per te reseravit mysteria.	col. 495 D: ... Omnium fratrum conventus tuae diligentiae grates solvit, quod eis spiritus sapientiae tot involucra per tuum laborem in elucidario evolvit.

(Man vergleiche hier den Wortlaut nicht minder als den grammatischen Aufbau der rhythmischen Prosa mit gereimten Schlußklauseln.)

Daß das *Sigill* die vom *Inevitabile* gemeinte Auslegung der Cantica ist, dafür spricht auch sein Nebentitel: *Ubi exponuntur Cantica canticorum.* So ist denn der Verfasser des *Inevitabile* derselbe wie der der *Expositio in Cantica canticorum* und des *Sigillum S. Mariae*; und zwar ist letzteres Werk vor ersterem (der *Expositio*) verfaßt.

d) des *Elucidarium.*

Wie aus der eben zitierten Einleitung des *Sigills* hervorgeht, hat derselbe Autor auch noch ein *Elucidarium* verfaßt. Ein solches Werk findet sich unter den dem Honorius zugeschriebenen Schriften unter dem Titel „*Elucidarium sive dialogus de Summa totius christianae theologiae*" (*PL* 172, 1109—1176). Es wurde, wie Endres[1] erwähnt, Augustin, Lanfrank, Anselm, Abälard u. a. zugeschrieben. Daß jener sog. Honorius sein Verfasser war, dafür ist jenes schon ein erstes Zeugnis, daß er ein *Elucidarium* verfaßt zu haben erwähnt. Außerdem ist die Verfasserschaft des Honorius im schon genannten Schriftstellerkatalog bezeugt, wo diese Schrift, und zwar an erster Stelle, wie folgt angeführt wird (232 B): *Elucidarium* in tribus libellis, primum de Christo, secun-

[1] *A. a. O.* 22.

dum de Ecclesia, tertium de futura vita distinxit (sc. Honorius). Überzeugend aber für die Urheberschaft durch denselben Autor dürfte der Umstand sein, daß eine Reihe von Stellen des *Elucidarium* mit solchen aus dem *Inevitabile* der Cassandrischen Fassung übereinstimmen. Wir haben näherhin das 9. Kapitel des 2. Buches vom *Elucidarium* im Auge, mit dem Titel *„De praedestinatione, et de permissione peccati in electis“*. Sehen wir von der Definition der Prädestination ab, die nebenbei bemerkt nur hier ausdrücklich, aber ganz im Sinne des *Inevitabile* in der ersten Form geboten wird, sowie von einzelnen in anderer Verbindung im *Inevitabile* wiederkehrenden Zwischenstellen, so finden sich da folgende Parallelen:

Inevitabile der Cassandrischen Fassung:	*Elucidarium* l. II c. 9 (1140 u. 1141):
p. 22, 1: Deus hoc iuste fieri permittit, quod tamen ipse in laudem sui convertit, dum post lapsum exstiterunt humiliores et sibi referunt grates uberiores, quibus omnia et etiam ipsa peccata cooperantur in bonum . . . 5. Per reprobos quoque . . .	1140 D: Quicquid praedestinati faciant, perire nequeunt, quia omnia cooperantur illis in bonum, etiam ipsa peccata. Nam post graviora peccata humiliores erunt, et de sua salvatione laudes Deo referent. Reprobi autem . . .
23, 25: *D(iscipulus)*: Quidnam causae esse dicimus, quod Deus permittit eos diu errare, quos praedestinavit secum perenniter regnare? — *M(agister)*: . . . quod vero eos . . . revocat, divitias misericordiae suae insinuat.	1141 A: *D(iscipulus)*: Quare permittit Deus electos peccare? — *M(agister)*: Ut patefaciat in eis divitias misericordiae suae.
18, 19: *D*: Si praedestinatio electos necessario salvat, quare quicquam laborant?	l. c.: *D.*: Salvantur praedestinati, si non laborant?
18, 28: *M.*: Per laborem namque praedestinatio adipiscitur, ut in sacra auctoritate dicitur: per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei. Infantibus vero per mortis acerbitatem, iuvenibus per operis exercitationem . . . datur praedestinatio.	*M.*: Praedestinatio taliter instituta est, ut precibus vel laboribus obtineatur, ut dicitur: Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. Parvulis itaque per mortis acerbitatem, provectis autem aetate datur praedestinatio per laborum exercitationem.
20, 1: Deus itaque ab initio in domo sua, id est in loco gloriae, multas mansiones praeparavit, ad quas electos tali modo praedestinavit, ut diversi diversas mansiones pro diversis meritis sortiantur.	l. c.: Quia vero scriptum est: In domo Patris mei mansiones multae sunt, unusquisque obtinebit mansionem secundum proprium laborem:
20, 7: ... scilicet qui plus laboraverit, digniorem, qui minus, inferiorem. Nec	ita prout qui plus laboraverit, digniorem, qui vero minus, inferiorem possi-

Inevitabile:	*Elucidarium:*
quisquam plus laborare aut altius laborando ascendere poterit, quam ad illam mensuram, quam ei aeterna ordinatio ab initio praefixit ...	debit. Nullus tamen plus laborare poterit, quam eum divina gratia invenit. Nec aliam mansionem quis habiturus erit, quam eam ad quam ante mundi exordium praeordinatus fuit ...
20, 17: Nullus quoque (sc. peccaturorum) amplius mala perpetrare praevalebit, quam eum divina providentia ... facere iuste permisit.	Ita nullus reproborum quicquam plus facere praevalet, quam ei divina censura permittit.

Ebenso möge Folgendes aus *Elucidarium* l. II c. 3 „De libero arbitrio, et retrocessione a bono“ mit dem entsprechenden Abschnitt „De libero arbitrio“ des *Inevitabile* verglichen werden:

Inevitabile der Cassandrischen Fassung:	*Elucidarium* l. II c. 3:
12, 11: *M.*: Dic ergo mihi inprimis, quid liberum arbitrium vocitari dicis?	1135 D: *D.*: Quid est liberum arbitrium?
D.: Ut tu diffinisti, libertatem bonum vel malum eligendi. (Diffinisti! Aber wo hat der Verfasser so definiert? Da es nicht außer dieser Stelle im *Inevitabile* geschieht, so ist es entweder mündlich, oder in einer andern Schrift geschehen. Welches wird dann aber diese andere Schrift sein, wenn nicht das *Elucidarium*, dessen nebenstehende Stelle die gleiche Definition enthält? Dann aber ist der Verfasser des *Inevitabile* auch der des *Elucidarium*.)	*M.*: Libertas eligendi bonum vel malum.
16, 33: Nam ante peccatum est arbitrium in homine liberum. Postquam ... 35: iam non liberum, sed captivum erit ...	l. c.: Hoc (sc. liberum arbitrium) in paradiso homo habuit liberum; nunc vero habet captivum: quia bonum non vult, nisi gratia Dei praeveniatur, nec potest agere, nisi eum subsequatur.
17, 6: Nec arbitrium habet liberum ... 7: nisi gratia Dei eum praeveniat, ut bonum quod sprevit, cupiat, et subsequatur, ut illud implere praevaleat.	

Man vergleiche auch noch *Inevitabile* 21, 12—16 und *Elucidarium* l. II c. 8 (1140 A). Wir finden sonach in jenen mehr oder weniger zusammenhängenden Stellen nahezu wörtliche Übereinstimmung, was uns zur Entscheidung berechtigen dürfte, daß der Verfasser des *Inevitabile* mit dem des *Elucidarium* identisch ist. Den wahren Autor festzustellen muß uns um so mehr interessieren, als das *Elucidarium* Augustin, Lanfrank, Anselm, Abälard

und anderen zugeschrieben wurde und in neuester Zeit Hauréau und Kelle die Hoffnung aufgaben, daß der wahre Verfasser sich jemals werde feststellen lassen. Endres dagegen hält entschieden die Abfassung dieses Werkes durch Honorius fest [1]. Auch wir glauben noch sicherere Spuren für diesen Nachweis aufzeigen zu können.

Da die Einleitungsworte des *Sigills,* wie oben gesagt, auf das *Elucidarium* als auf ein schon Vorhandenes hinweisen, so ist das *Elucidarium* früher als das *Sigillum* abgefaßt; dieses wieder, wie wir ebenfalls sahen, früher als das *Inevitabile.* Das *Sigillum* ist außerdem schon vor der *Expositio in Cantica canticorum* abgefaßt. Es stände also fest: Ein und derselbe ist Verfasser des *Elucidarium,* des *Sigillum,* der *Expositio* und des *Inevitabile*; und zwar ist der Zeit der Abfassung nach das *Elucidarium* früher als das *Sigillum,* dieses früher als das *Inevitabile* (welches es schon, wie gesagt, in der Einleitung erwähnt). Nur das zeitliche Verhältnis des *Inevitabile* und der *Expositio* ist noch zu bestimmen; denn alles, was wir diesbezüglich erkannten, war nur, daß die *Expositio* später als das *Sigillum* ist, das *Sigillum* aber früher als das *Inevitabile.* Eine wahrscheinliche Lösung möchte nun diese sein. Der ob seiner Echtheit angezweifelte Schriftstellerkatalog des Honorius enthält säntliche genannten Werke, und zwar, was bemerkenswert ist, die drei genannten Stücke in ihrer festgestellten zeitlichen Aufeinanderfolge. Man vgl. *a. a. O.* 232: „(Honorius . . . edidit) Elucidarium in tribus libellis . . . Libellum de sancta Maria, qui Sigillum sanctae Mariae intitulatur; unum (sc. libellum) de libero arbitrio, qui Inevitabile dicitur.“ Nach zwölf weitern Schriften folgt endlich (234): Cantica canticorum exposuit, ita ut prius exposita non videantur. Die hier gebotene Reihenfolge der Schriften *Elucidarium, Sigillum, Inevitabile* ist, wie ersichtlich, zugleich die oben festgestellte ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Es dürfte das wohl mehr als zufällig sein, daher diese Angabe des Katalogs als eine Bestätigung der oben festgelegten zeitlichen Aufeinanderfolge aufzufassen sein. Dann dürften wir wohl auch die weitere Anordnung der Schriften als die der zeitlichen Aufeinanderfolge auffassen. Es erscheint dies um so mehr

---

[1] *A. a. O.* 22—23.

berechtigt, als eine Anordnung nach dem Inhalt keineswegs vorliegt, was sich aus dem Vergleich der in diesem 17. Kapitel des 4. Buches angeführten Schriften mit der Liste der Honoriuswerke ergibt, die bei Migne der Sammlung vorgesetzt ist; so ist gleich das *Elucidarium* ein dogmatisches Werk, das *Sigillum* ein exegetisches, das *Inevitabile* ein dogmatisches, das nächste (*Speculum ecclesiae*) ein liturgisches usw. Eine zeitliche Aneinanderreihung würde auch dem historischen Charakter dieses Katalogs *De Luminaribus ecclesiae* entsprechen. Als letztes Werk wird eben dieser Katalog bezeichnet, in dem die Schriften des Honorius alle zusammengefaßt sind. Auch das würde für die zeitliche Aufeinanderfolge offenbar stimmen, indem eine Angabe sämtlicher Schriften erst geboten werden kann, nachdem sie erst geschrieben sind; auch wird ein Autor erst nach Vollendung seines Lebenswerks oder doch des größten Teils seiner Schriften auf den Gedanken kommen, sie einmal übersichtlich alle anzuführen, wie wir das ähnlich bei Augustinus sehen. Dann würde auch die Stelle, die die *Expositio in Cantica canticorum* in diesem Gesamtkatalog einnimmt, die der zeitlichen Abfassung sein. Dann ergäbe sich dieses: Erst längere Zeit nach Abfassung obiger zeitlich bereits festgestellter drei Schriften, die zugleich die drei allerersten Schriften des Autors sein können, also des *Elucidarium*, des *Sigillum* und des *Inevitabile,* hätte ihr Verfasser die *Expositio in Cantica canticorum* abgefaßt; liegen ja zwölf Schriften zwischen ihr und dem letzten von jenen drei Werken, dem *Inevitabile.*

e) der Schrift *De Luminaribus Ecclesiae*; im l. IV c. 17 Honorius Augustodunensis als Autor der Schriften a)—e) angegeben. Echtheit dieses Kapitels. Daher Honorius auch Verfasser des *Inevitabile* in der *Cassandrischen* Fassung. Hypothetisches über seine Persönlichkeit.

Somit dürfte die Urheberschaft von vier Schriften durch ein und denselben Autor und zuverlässig die Zeitfolge bei drei Schriften feststehen, mit einiger Wahrscheinlichkeit auch die der vierten, der *Expositio.*

Wir gehen noch weiter und glauben auch den öfters genannten, angezweifelten Schriftstellerkatalog *De Luminaribus Ecclesiae* Honorius zuschreiben zu müssen. Endres scheint uns der Annahme einer Verfasserschaft durch Honorius zuzuneigen. Wir möchten Folgendes für die Autorschaft des Honorius geltend machen. Zunächst sahen wir, daß die Reihenfolge der drei ersten im fraglichen Kapitel des Katalogs genannten Schriften faktisch sicher die zeitliche ist, mit Wahrscheinlichkeit auch die der übrigen Schriften.

Es muß also der Autor mit dem Lebenswerk des sog. Honorius sehr vertraut gewesen sein. Das weist schon auf ihn als Autor hin. Ferner der Titel der Schrift ist ein echt Honorianischer, nämlich zunächst ein bildlicher, geistreicher Ausdruck und danach ein wie zur bessern Erklärung hinzugefügter Nebentitel, nämlich: Über die Leuchten der Kirche oder über die kirchlichen Schriftsteller. Man vergleiche damit einen andern Titel: „Das Erleuchtende (*Elucidarium*) oder Dialog über die Summe der ganzen christlichen Theologie"; ferner „Das Unvermeidliche (*Inevitabile*) oder Dialog zwischen Lehrer und Schüler über die Prädestination und den freien Willen"; endlich „Das Siegelbild der seligen Maria (*Sigillum*) wo ausgelegt wird das Hohelied". Bei den übrigen hier noch nicht untersuchten und dem Honorius zugeschriebenen Werken ist es ähnlich. Auch die Einleitungsworte des Traktats sind der echte Honorius; der Autor sagt hier u. a.: „Wenn du aber, o Leser, mit sich verzehrendem Herzen und finsterm Gesicht diesen schön geordneten Blümlein den grünlichen Zahn eindrückst . . ., so wird dich zwar der Neid als seinen ersten Knecht mit dem Dunkel der Unwissenheit einhüllen . . ." Das Thema vom Neider, d. i. denjenigen, die dem Autor nicht gewogen sind oder gar ihm nachstellen, kehrt nun in fast allen Prologen und Begleitschreiben der dem Honorius zugeschriebenen Werke wieder, so auch in unserm *Inevitabile* (vergleiche im Cassandrischen Text 11, 16: lividos quoque dentes invidorum despicio) und in *De animae exsilio et patria* (*a. a. O.* 1242 Prologus): „Ich aber werde mit dem verzehrenden Neid nicht die gleiche Bahn gehen, . . . die Neidischen, die Grünlichen (wegen der Farbe des Neides) verlasse ich." Die zumal wider das letzte, die Honoriusschriften enthaltende 17. Kapitel des 4. Buches, erhobenen Einwände scheinen uns nicht unüberwindlich zu sein.

Zunächst die Hauptschwierigkeit: Wie kam der sonst fast immer pseudonym schreibende Verfasser dazu, hier alle seine Schriften anzugeben und sich noch dazu voll als Honorius Augustodunensis Ecclesiae presbyter et scholasticus zu bezeichnen? Man sah nämlich nach Endres in ihm nur den Klausner, den Inklusen, der wahrscheinlich bei Weih St. Peter zu Regensburg unter dem Namen des Inklusen Honorius lebte. Diesen Namen bezeugen sieben Schriften (*De imagine mundi* 121; 269—70 die *Selectorum*

psalmorum expositio; 347—48 die *Expositio in Cantica canticorum*; 541—42 die *Gemma animae*; 813—14 das *Speculum Ecclesiae*; 1223—24 der *Libellus De libero arbitrio* und 1241—42 *De animae exsilio et patria*). Der Autor war also bekannt unter dem Namen eines Honorius. Als Einsiedler (solitarius) ist er in den Schriften der Migneschen Sammlung nur zweimal bezeichnet: In *De imagine mundi* (121) und *Gemma animae* (541—42). Wie kann nun derselbe, der hier als Einsiedler[1] bezeichnet wird, sich in *De Luminaribus Ecclesiae* nennen „Augustodunensis Ecclesiae presbyter et scholasticus"?

Wir glauben beides so vereinbaren zu können, daß Honorius ursprünglich „Augustodunensis Ecclesiae presbyter et scholasticus", also Priester und Lehrer der Kirche von Autun, war, und erst in spätern Jahren nach Deutschland, näherhin Regensburg kam, um dort als Inkluse zu leben. Daß er ursprünglich in Frankreich war, dafür sprechen zunächst seine ersten Werke, das *Elucidarium* und das *Inevitabile*. Denn diese sind die wissenschaftliche Zusammenfassung wohl des ganzen damaligen theologischen Lehrinhalts, wenn wir vom *Sigillum* absehen, und weisen auf die Schule als auf ihren Ursprung hin. Sie sind gleichsam die schriftlich niedergelegte Schullehre. Das paßt ebensowohl dafür, daß Honorius scholasticus war, als daß er es in Frankreich war. Denn gerade dort herrschte regerer wissenschaftlicher Betrieb. Wie kam außerdem Honorius dazu, so eingehend die Prädestinationslehre im *Inevitabile* zu behandeln? Muß man da nicht zunächst an Frankreich denken, in dem schon früher die Prädestinationsstreitigkeiten vor allem sich abspielten? Hier konnte noch zunächst die Anregung zu diesem Werk gegeben werden. Auf Frankreich weist auch die handschriftliche Überlieferung hin, indem dort die meisten Handschriften gefunden wurden, wenn wir von den Donauländern absehen. Daß sie sich an letztern ebenfalls so häufig finden, würde sich ungezwungen eben daraus erklären, daß Honorius seine spätere Tätigkeit in den Donaugegenden entfaltete. Wie kam dann aber Honorius dazu, Frankreich zu verlassen und an die Donau zu ziehen, wohin seine Spuren weisen?[2] Zwar die Behauptung,

[1] Im Sinne eines Inklusen; s. Endres, *a. a. O.* 6.

[2] Endres, *a. a. O.* 6.

er sei Ludwig VII. dem Jüngeren auf den Kreuzzug gefolgt, ist nach der *Hist. litt. de la France* (*PL* 172, 14) in das Gebiet der Fabel zu verweisen. Aber eine Hindeutung auf den Grund der Auswanderung scheint in folgendem zu liegen: Honorius kommt in fast allen seinen Schriften auf Neider zu sprechen, deren „grünliche Zähne“ er verachte. Da bei der stereotypen auffälligen Wiederkehr dieser Redewendung kaum an eine Fiktion zu denken ist, so hatte Honorius (es scheint uns dies die einzige psychologische Erklärung zu sein) es mit Leuten zu tun, die ihm sein Talent, vielleicht auch seine Erfolge, nicht gönnten. Oder wir haben an Lehrdifferenzen zu denken. Nach Endres[1] stießen mutmaßlich gewisse seiner von der sententia communior abweichende Doktrinen auf Widerspruch und wurden bis von Frankreich her verfolgt. Es waren seine Lehre von der absoluten Prädestination der Menschwerdung[2], einige christologische Fragen infolge der Abhängigkeit von Scotus Eriugena und eschatologische Anschauungen.

Wir würden außerdem noch vermuten, daß auch des Honorius Liebhaberei an Scotus Eriugena, aus dessen Hauptwerk *De divisione naturae* er einen umfangreichen Auszug, *Clavis physicae,* veranstaltete, recht wohl ein Stein des Anstoßes gewesen sein kann. Daß Honorius nicht etwa erst am Ende seines Lebens, sondern bereits lange vorher, Eriugena kannte, hebt Endres[3] hervor: „Lange vorher hatte er jenes Werk (*De divisione naturae*) bereits gekannt und in einzelnen Teilen benützt.“ Er gibt zudem den Autor nur diplomatisch-unbestimmt an, wie Endres[4] hierzu bemerkt, mit den dunkeln Worten: Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cuiusdam Crisotomii. Er mußte Grund hierzu haben. Endres meint, es möchte wegen der Abweichung von der kirchlichen Lehre gewesen sein, die an des Schotten Namen haftete. Wenn der sog. Honorius sich trotzdem zur Abfassung der *Clavis physicae* entschloß, so spricht dies offenbar von seiner Anhänglichkeit an Eriugena. Und wenn er jenes mit so versteckten Worten tat, so spricht dies davon, daß er Widerspruch wegen dieser Anhänglichkeit entweder schon erfahren hatte oder noch befürchtete. Wo lag ein solcher

[1] *A. a. O.* 118. [2] *Ebd.* 128. [3] *Ebd.* 97. [4] *Ebd.* 67.

Widerspruch näher als in Frankreich? Und wo konnte Honorius besser Eriugena kennen lernen als ebendort? Und wo würde man ihn, der sooft von Neidern, also Verfolgern, spricht, eher bekämpft haben als ebendort? Außerdem konstatiert ja Endres ausdrücklich, daß einzelne seiner Doktrinen sogar von Frankreich her bekämpft wurden.

Und noch ein anderes Werk des Honorius kann Widerspruch erregt haben, wir meinen das *Inevitabile.* Diese Schrift kann wegen der Entschiedenheit, mit der sie die Gnade über den Willen erhebt, bei der Schwierigkeit der dort behandelten Fragen recht wohl Anstoß erregt haben. Vielleicht könnte man eine Andeutung in des Honorius eigenen Worten erblicken (*Inevitabile* im Cassandrischen Text, Excusatio magistri, M fol. 83ª): Cur mihi hoc crimen impingunt, quasi ex proprio corde hoc confixerim aut aliquid novi mundo intulerim . . .

Schließlich beachte man noch die zweimal sich bei ihm findende ausdrückliche Berufung für die Richtigkeit seiner Lehre auf die Hl. Schrift. In diesem Lichte betrachtet könnte auch die Verborgenheit sich erklären, in die der an die Donau ausgewanderte Honorius sich hüllte: er wollte verborgen bleiben; so wurde er Inkluse bei Regensburg.

Es dürfte also unseres Erachtens möglich sein, daß Honorius tatsächlich in Frankreich war, näherhin in Autun (wie Augustodunum zu deuten wäre) als Priester und Lehrer; außer andern Gründen können es besondere Lieblingsmeinungen gewesen sein, die ihm bewogen, den Lehrstuhl aufzugeben und sich ins Ausland in die Verborgenheit als Einsiedler, oder genauer als Inkluse, zu begeben.

Für die Annahme zweier Lebensabschnitte des Honorius als öffentlichen Lehrers und danach verborgenen Inklusen könnte auch dieses sprechen, daß nur zwei seiner Schriften, das *Elucidarium,* vielleicht seine erste, und das *Inevitabile* als dritte Schrift die Form eines Dialogs von Lehrer und Schüler haben, während die spätern Schriften davon nichts zeigen. Das kann ein Zeichen dafür sein, daß Honorius, und zwar in der ersten Schriftstellerperiode, Lehrer war; danach kann er, soweit es die Schriften erkennen lassen,

durchaus still für sich arbeitender Inkluse gewesen sein. Freilich arbeitete er auch da wohl nicht ohne Anregung seitens von Mönchen, vielleicht von Weih St. Peter, indem darauf einige Begleitschreiben seiner Werke hinweisen (bei *De imagine mundi libri tres* 119—120; *Epistola Christiani ad Honorium solitarium de imagine mundi*). Welche Schriften der ersten und welche der zweiten Periode angehören, dürfte sich wohl allein aus innern Gründen nicht feststellen lassen.

So könnte denn zugleich auch jene Angabe des 17. Kap. des 4. Buches von *De Luminaribus Ecclesiae* zu Recht bestehen, und es handelte sich da nicht um eine Pseudonymie. Freilich, warum brach Honorius hier in dieser Schrift das Dunkel der Verborgenheit, in die er sonst seine Vergangenheit einhüllte? Anlaß mag die Zeit der Abfassung gewesen sein, nämlich das Ende seines Lebens: Diese Schrift wurde nach allen übrigen (hier) genannten Schriften abgefaßt (ohne daß damit ausgeschlossen wäre, daß Honorius nicht noch das eine oder andre geschrieben hätte); vgl. auch die Schlußwendung dieses Kapitels und zugleich des ganzen Werkes: Quis post hunc (sc. Honorium) scripturus sit, posteritas videbit. Der Verfasser scheint hier also sein Lebenswerk als abgeschlossen zu betrachten. Am Lebensende aber mag es schon leichter sein, aus der sonstigen Verborgenheit herauszutreten. Diese bestimmte Namens- und Standesangabe ist hier auch durch den historisch genau berichtenden Charakter der Schrift (Schriftstellerkatalog) geboten; man vgl. mit ihr kurz vorher c. 16: Rupertus, Tuitiensis monasterii abbas, und c. 15: Anselmus . . . Cantuariensis Ecclesiae Angliae provinciae episcopus. Dieser Charakter war also Anlaß, aus der sonstigen Dunkelheit herauszutreten. Die Bemerkung: sub quinto Henrico floruit (l. IV c. 17) (sc. Honorius), also: die Blütezeit dieses Honorius war unter Heinrich V., dürfte nicht nur, wie Endres meint, im Sinne einer Selbstempfehlung des Autors aufzufassen sein, sondern ist hauptsächlich nähere Zeitbestimmung seines besten Schaffens, da sich die gleiche Bemerkung ähnlich gleich darauf bei Rupertus (*a. a. O.* c. 16) findet: Sub quinto Henrico floruit; und Lantfrancus (c. 14): Sub eodem (sc. quarto) Henrico floruit; Petrus Damiani (c. 11): Sub Henrico Pio floruit. Es fällt damit etwas von dem auffälligen Selbstlob des Autors weg, der

mit dem Streben des Honorius nach Verborgenheit nicht recht übereinstimmen soll.

Gegen eine Abfassung des Traktats *De Luminaribus Ecclesiae* durch Honorius soll nämlich auch das auffällige Selbstlob sprechen, das der Verfasser sich hier im 17. Kapitel erteilt und das sich zumal im folgenden ausdrücke (234): Expositionem totius psalterii cum Canticis modo und das gleichfolgende: Cantica canticorum exposuit, ita ut prius exposita non videantur. Hier haben wir zunächst daran zu erinnern, daß, wie Endres[1] bemerkt, ja ähnlich auch kurz vorher Anselmus gelobt wird (cap. 15 *a. a. O.* 232: multa memoranda conscripsit) und Rupert von Deutz (cap. 16 *a. a. O.*: a Spiritu sancto per visionem illuminatus, totam paene Scripturam egregio stilo exposuit); demnach steht Honorius mit dem Lob, das er erhält, nicht allein, und erscheint so das Lob minder groß. Ferner ist zu erwägen, daß die Bemerkung „Cantica canticorum exposuit, ita ut prius exposita non videantur“ nicht nur im Sinne einer Empfehlung zu fassen sein dürfte, sondern auch im Sinne einer Erinnerung an das dieser Schrift Eigentümliche. Denn wie Endres selbst[2] von der *Expositio in Cantica canticorum* bezeugt, bringt er dort neuartige Erklärungen des Verhältnisses vom Bräutigam und der Braut. Dann wäre das: „ita ut prius exposita non videantur“ in der Hauptsache kurze Charakteristik des diese Schrift Auszeichnenden und freilich zugleich auch Empfehlenden. Diese Charakteristik wäre an die Stelle der kurzen Inhaltsangabe getreten, wie Honorius sie hier ziemlich regelmäßig in einem erklärenden Beiwort bietet. Aber nehmen wir selbst an, der Autor hätte sich hier, und sogar sehr, selbst empfohlen, spricht das darum schon gegen seine Verfasserschaft? Konnte nicht auch er in dem Sinne sich rühmen, wie es Paulus tat (2 Kor 11, 21 ff.)? Auch Honorius mag sehr wohl den Nutzen eifrigerer Benutzung seiner Schriften erhofft haben, den er mit seiner unermüdlichen Arbeit bei dem damals geistig nicht sehr hochstehenden niedern Klerus der Donaustriche anstrebte.

Für die Abfassung dieses bestrittenen 17. Kapitels durch Honorius spricht endlich Folgendes. Der Verfasser schließt dieses

---

[1] *A. a. O.* 10. [2] *Ebd.* 59.

letzte Kapitel und damit das ganze Werk mit dem Satze: Quis post hunc (sc. Honorium) scripturus sit, posteritas videbit. In ganz ähnlicher eigentümlicher Weise schließt der Cassandrische Text des *Inevitabile*: Qui vero post haec quaestionem de libero arbitrio moverit, caecus clara die in montem offendit. Das ist eine schriftstellerische Eigentümlichkeit, die auf einen gemeinsamen Verfasser jener Schriften, des Katalogs und des *Inevitabile* (zunächst in der Cassandrischen Fassung) schließen läßt, wenigstens als Glied einer Kette von Beweisstücken. Und da mindestens eine Fassung des *Inevitabile* von Honorius herrührt, so von demselben jener Katalog *De Luminaribus Ecclesiae*.

So glauben wir denn, daß die Schrift *De Luminaribus Ecclesiae* und namentlich auch das letzte (17.) Kapitel ihres 4. Buches, geistiges Eigentum des Honorius ist, und daß die Bedenken dagegen nicht von Gewicht sein dürften. Es würde damit zugleich feststehen, daß ihr Verfasser Honorius hieß, Priester und Lehrer der Augustodunensis Ecclesia, d. i. wohl Autun, war, und möglicherweise wegen Lehrdifferenzen flüchten mußte, nach Deutschland, in die Donaugegend, wohin seine sonstigen Spuren weisen.

2. Der *Conensche* Text eine Umarbeitung des *Cassandrischen* und zeitlich später als dieser.

Nach diesen Ausführungen dürfen wir Honorius gewiß mit Recht als Verfasser des *Inevitabile*, und zwar dieser Schrift in der *Cassandrischen* Fassung, betrachten, die wir beim Vergleich mit dem *Elucidarium* benutzten. Daß nun der *Conensche* Text trotz großer, nicht zu leugnender Verschiedenheiten doch nichts als die Umarbeitung des Cassandrischen Textes ist, mithin beide Texte nur zwei Redaktionen ein und derselben Arbeit darstellen, ergibt sich aus dem Vergleich folgender übereinstimmenden Stellen. Es stimmen überein:

Cassandrischer Text	*Conenscher Text*	*Cassandrischer Text*	*Conenscher Text*
S. 9, 32—10, 1	1202 A	S. 16, 29—17, 9	1212 B—C
10, 8—12	1201 A	17, 22—26	1209 A—B
10, 13—19	1201 B	17, 26—34	1209 C—D
10, 24—27	1202 A	18, 10—23	1210 B
12, 12	1199 D	18, 25—19, 12	1210 C—1212 A
13, 3	1202 D	19, 27—28	1210 A
13, 3—5	1202 D	19, 29—31	1209 D—1210 A
14, 10—11	1207 A	19, 31—35	1208 C
16, 16—17	1206 B	19, 36—20, 37	1211 C

Cassandrischer Text	*Conenscher Text*	*Cassandrischer Text*	*Conenscher Text*
S. 20, 35—21, 12	1215 A—B	S. 24, 27—29	1215 A
21, 30—22, 36	1213 C—1214 D	25, 20—36	1217 B—D
23, 7	1215 B	28, 5	1217 D
23, 20—31	1217 A—B	28, 22—23	1218 A
24, 2—24	1215 C—1216 A	28, 25—32, 6	1218 B—1221 B

Nach Kelle[1] wurde aus dem Münchener Codex (von Kelle bezeichnet mit *M*), der die von ihm neu entdeckte Cassandrische Fassung des *Inevitabile* enthielt, der ganze Abschnitt *M fol. 83b*[2], d. i. S. 9, 15—21, 30 seiner Ausgabe, im Conenschen Text weggelassen und durch eine völlig anders lautende Erörterung, die von 1201 D—1213 C der Migneschen Ausgabe reicht, ersetzt; sie habe mit dem ursprünglichen Text nur wenige, meist sogar in anderer Verbindung stehende Sätze gemeinsam. Wie oben angeführte Vergleichstellen ergeben, stimmen außer den zwei von Kelle ausdrücklich verzeichneten Stellen[3] noch recht viele, freilich kleinere Abschnitte nahezu wörtlich überein. Nicht ganz richtig ist, wenn Kelle die völlig neuartige größere Erörterung bei 1201 D (Quaeso ut me vere insipientem . . .) beginnen läßt; sie beginnt schon bei 1198 A, da auch dieser von 1198 A bis 1201 D reichende Abschnitt sich im Cassandrischen Text nicht findet. Ferner ist zur Ergänzung der Kelleschen Untersuchung zu bemerken, daß der Conensche Text mit dem Cassandrischen noch den Abschnitt „De Paulo et Augustino excusatio magistri“ gemeinsam hat, nur daß bei ersterem diese Überschrift fehlt[4]. Die Überschriften vor den einzelnen Textabschnitten, die der Cassandrische Text hat, fehlen im Conenschen durchgehends. Es folgt bei Cassander auf jene *Excusatio* der Abschnitt *De Dei republica* (11, 20—12, 9), der bei Conen abgeändert wird (1198 A—1202 B, näherhin 1198 B—1199 C). Darnach kommt der Abschnitt *De libero arbitrio* (12, 10—13, 27), der ebenfalls bei Conen in anderer Fassung erscheint (1199 C bis 1202 B). Endlich kommt bei Cassander als Hauptabschnitt *De inferno* (13, 28—32, 4), an den der Conensche Text beständig anknüpft. Hier stimmen folgende Stellen überein:

[1] *A. a. O.* 4. [2] So muß es richtig heißen, nicht 82b.
[3] 17, 22—26; 18, 25—19, 12.
[4] S. 1197 C und M fol. 85a.

Cassandrischer Text.	*Conenscher Text.*
Einleitung 9, 1—15	1197.
Excusatio magistri	Excusatio ausgelassen.
Propositio et affirmatio magistri 9, 25 bis 11, 5	wird zu 1199 C—1202 B gezogen; entspricht etwa 1201 A—1202 B.
De Paulo et Augustino excusatio magistri 11, 6—19	1197 C—1198 B.
De Dei republica 11, 20—12, 9	1198 B – 1199 C.
De libero arbitrio 12, 10—14	hier steht die propositio et affirmatio magistri, jedoch ohne diese Überschrift, 1199 C—1202 B.
Erörterung des Engelsturzes 12, 14 bis 13, 27	entspricht 1202 B—1203 A.
Die göttliche Schöpfung; im besondern die Frage: warum erschuf Gott die Hölle? 13, 28—14, 15	Hier die Frage: Warum erschuf Gott alles? 1203 A—B.
Warum tat der böse Engel nicht lieber das Gute? 14, 16—15, 8	Warum gehen so viele zugrunde? 1203 B – 1204 A.
Warum erschuf Gott den bösen Engel, wo er ihn doch nicht gleich den andern Engeln zur Glorie vorherbestimmte? 15, 9—19	Gott wußte die Schlechtigkeiten der Bösen; warum erschuf er sie also, wo er doch wußte, daß sie sündigen und darum der Strafe verfallen würden? 1204 B—D.
Andere Zwischenfragen 15, 19—16, 16	Andere Zwischenfragen 1205 A—1206 A.
Warum erschuf Gott nicht lieber allein die Auserwählten; warum erschuf er auch noch die Verworfenen? 16, 16—29	Warum erschuf Gott nicht allein die Auserwählten; warum erschuf er auch noch die Verworfenen? 1206 B.
Andere Fragen 16, 29—17, 9	Andere Fragen 1206 B – 1208 B.
Welche sind die Verdienste der Menschen in Hinsicht auf die ewige Seligkeit? (Man beachte hier: Quae sunt merita infantium?) 17, 15 bis 18, 7	Welche sind die Gründe, daß die einen gerettet werden, die anderen nicht? (Man beachte hier: Est in infantibus liberum arbitrium?) 1208 B—1210 A.
Das Himmelreich wird nicht auf Grund von Verdiensten, sondern aus Gnade erteilt 18, 7—19	Der Hauptteil an der Erlangung des Heils ist der Gnade zuzuschreiben 1210 A—B.
Wenn die Prädestination die Auserwählten notwendig rettet, warum arbeiten sie überhaupt? 18, 19 bis 19, 36	Einige sagen, daß die Erwählten notwendig gerettet werden: warum arbeiten sie dann überhaupt? 1210 B bis 1211 B.
Ut breviter tibi pandam omnia occulta reclusa; darnach folgt eine Zusammenfassung 19, 36—20, 25	Breviter tibi pandam Dei occulta, et reclusa cordis; darnach folgt eine andere Zusammenfassung 1211 C bis 1212 B.
Die Anordnungen Gottes 20, 34—21, 26	Die Anordnungen Gottes 1215 A—B.
Gott wirkt alles 21, 30—22, 28	Gott wirkt alles 1213 C—1214 C.
Die Hl. Schrift bezeugt diese Lehre 22, 28—36	Die Hl. Schrift bezeugt diese Lehre 1214 C—D.

Cassandrischer Text	*Conenscher Text.*
Quid autem de Juda? 22, 36–23, 20	Der entsprechende Abschnitt über Judas dürfte zugleich mit 24, 27–25, 27 zusammengefaßt sein in 1216 A–C.
Warum läßt Gott seine Auserwählten mitunter solange im Irrtum? 23, 20–35	Warum läßt Gott seine Auserwählten mitunter solange im Irrtum? 1217 A–C.
Das Beispiel vom Pharao 23, 35 bis 24, 27; 24, 27–25, 27	Das Beispiel vom Pharao 1215 B bis 1216 A. Dieser Abschnitt wird wohl zugleich mit 22, 36–23, 20 zusammengefaßt in 1216 A–C (s. o.).
Cum malefacta hominum Deo nihil noceant ... 25, 27–28, 1	Cum malefacta hominum Deo nihil noceant ... 1217 C–D.
... ad quid ultimum iudicium restabit? 20, 1–19	Ad quid ultimum iudicium restat? 1217 D–1218 A.
Warum wurde der Mensch ins Paradies gesetzt, wo er doch dort nicht bleiben sollte? 28, 19–32, 6	Warum wurde der Mensch ins Paradies gesetzt, wo er doch dort nicht bleiben sollte? 1218 A–1221 B.
Summa libelli 32, 6–28	Conclusio sive recapitulatio huius libri 1222 A–C.
Lobpreis Gottes 32, 28–33, (5)	Lobpreis Gottes 1222 C–D.

Aus dieser Vergleichung dürfte die innige Bezugnahme beider Texte aufeinander trotz ihrer Abweichungen ersichtlich sein. Der Conensche Text beantwortet, geringe Ausnahmen abgesehen, alle im Cassandrischen Text enthaltenen Fragen, sogar ziemlich in derselben Reihenfolge. Die Beantwortung wird nur da verändert, wo es die abweichende Tendenz beider Rezensionen verlangt, indem der Cassandrische Text eine von Härten nicht freie Lehre enthält, wennschon er die Willensfreiheit durchaus nicht aufhebt, vielmehr ausdrücklich festhält, während der Conensche Text diese Härten zu beseitigen sich bemüht und ganz offensichtlich eben in dieser gegen den Cassandrischen Text gerichteten Tendenz seinen Entstehungsgrund hat. Für das Nähere verweisen wir auf den zweiten Teil dieser Arbeit.

Hauptsächlich aus dem eben genannten Umstand ist ersichtlich, daß es sich beim Conenschen Text um die spätere Rezension, beim Cassandrischen um die frühere handeln muß. Hiermit stimmt Endres überein, der vom Conenschen Text bemerkt[1]: „Die Korrektur war eine so durchgreifende, daß in dem nunmehrigen Texte (dem Conenschen) die Grundlage entfiel

[1] *A. a. O.* 28.

für den beibehaltenen Titel der Schrift *,Inevitabile'*. Denn die Motivierung dieses Titels in dem überarbeiteten Texte (*PL* 172, 1223 B) ist mehr als fragwürdig." Auch Kelle ist dieser Meinung. In der Tat, wenn man folgendes erwägt, kann man nicht zweifelhaft sein. Im Conenschen Text sind die Stellen, an denen im Cassandrischen Text auf den Titel des Werkes *„Inevitabile"* angespielt wird[1], vollkommen ausgemerzt. Nur am Ende des Werkes, wo im Cassandrischen Text der Titel *„Inevitabile"* sinngemäß begründet wird, wird auch im Conenschen eine Erklärung geboten. Nach einigen kurzen Definitionen von propositum Dei, praedestinatio usw. fährt der Redaktor fort: „Und weil es unvermeidlich (inevitabile) ist, daß die getauften Kinder allein durch ihre Gerechtigkeit nicht verdammt werden, und es ebenso unvermeidlich (inevitabile) ist, daß einige ergraute Sünder . . . der schuldigen Strafe nicht[2] entgehen, deswegen wird dieses Werk benannt: *Inevitabile.*" Damit ist für den Redaktor die Benennung des Werkes abgetan. Hieraus wird es zweifellos, daß die Cassandrische Fassung die frühere ist. Überhaupt macht der Cassandrische Text den Eindruck des Früheren, weil er aus einem Guß ist, während der Conensche öfters schroffe Übergänge hat[3].

3. Honorius Urheber auch des *Conenschen* Textes. Im neuen Text sind zwei Anselmsche Schriften benutzt.

Rührt nun die Umarbeitung des Cassandrischen in den Conenschen Text von Honorius oder von anderer Hand her? Wie ein Vergleich beider Texte zeigt, ist wesentlich neu bei dem zeitlich späteren Conenschen Text die Benutzung zweier Schriften Anselms v. Canterbury, des *Dialogus de libero arbitrio*[4] und des *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*[5].

Für die Benutzung der erstgenannten Schrift spricht, daß der Redaktor die früher gegebene Definition der Willensfreiheit ganz nach Anselm umändert. Hatte es früher geheißen[6]: „liberum arbitrium est libertas bonum vel malum eligendi", so wird

[1] *A. a. O.* 11, 21; 14, 29; 20, 23 und 24; 21, 12. 15. 18. 19. 27. 29.

[2] Dieses „nicht" fehlt im Text, scheint aber sinngemäß ergänzt werden zu müssen.

[3] Vgl. *a. a. O.* 1208 B: Est in infantibus liberum arbitrium? 1218 A: Nunc cur in paradiso positus sit homo?

[4] *PL* 158, 489—506. [5] *L. c.* 507—542.

[6] Cassandrischer Text 12, 12.

jetzt ganz nach Anselm die Willensfreiheit als „potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem“[1] bestimmt. Freilich ist eine Kenntnis dieser Schrift nicht unumgänglich nötig gewesen, da sich diese Definition auch in der andern Abhandlung *De concordia etc.* q. 1 c. 6 findet, für deren Benutzung aber folgende Vergleichstellen ausschlaggebend sein dürften:

Conenscher Text.	*De concordia etc.*
1202 C: *Disc.*: Quid est beatitudo? *Mag.*: Omnium bonorum sufficientia sine omni indigentia.	q. 3 c. 13: In beatitudine autem ... est sufficientia competentia commodorum sine omni indigentia.
1200 B: cum ... nihil aliud sit mali electio quam quaedam animi in bono defectio, cum videlicet deserit iustitiam, quam servare debuit. — 1205 B: Iniustitia autem nihil aliud est quam ubi non est iustitia. — 1206 B: Quamvis enim malum nihil sit per substantiam.	q. 1 c. 7: Non est enim iustitia qualitas . . . sed tantum absentia debitae iustitiae . . . Malum vero esse vel iniustum est non habere iustitiam quam debet habere: quod non est aliquid.

Die Prädestinationslehre des Cassandrischen Textes ist im Conenschen ganz im Sinne ihrer Behandlung bei Anselm von Canterbury umgeändert, was folgende Vergleiche zeigen dürften:

1210 C: Praedestinatio quidem Dei neminem violenter salvat, vel damnat (ähnlich 1199 A).	q. 2 c. 3: Non enim ea Deus, quamvis praedestinet, facit voluntatem cogendo aut voluntati resistendo.
1212 C: *Disc.*: Cum voluntas hominis sit facta libera, unde est ad malum tam prona?	q. 2 c. 13: Unde est tam vitiosa et tam prona ad malum voluntas?
1213 A: Sed quia iustitiam deseruit, beatitudinem amisit. Sed voluntatem beatitudinis retinuit. Qui ergo fervet desiderio commodorum; sed commoda rationalis naturae competentia quae perdidit habere non valet, ad falsa et brutorum commoda et bestiales appetitus se convertit.	q. 3 c. 13: Quoniam ergo deseruit iustitiam, perdidit beatitudinem; et voluntas, quam bonam et ad bonum suum accepit, fervens desiderio commodorum quae non velle nequit, quia vera commoda rationali naturae convenientia, quae perdidit, habere non valet, ad falsa, et brutorum animalium commoda, quae bestiales appetitus suggerunt, se convertit.
1213 A: Appetitus in brutis animalibus non sunt peccatum: sed sunt naturales, in hominibus vero irrationales.	l. c.: Appetitus vero, quos omnes vocat Apostolus carnem et concupiscentiam, in quantum sunt, non sunt mali vel iniusti; sed quia sunt in rationali creatura, ubi non debent esse, dicuntur iniusti.

[1] *PL* 172, 1200.

1222 A wird der Titel der Cassandrischen Redaktion „*Summa libelli*“ umgeändert in „*Conclusio sive recapitulatio huius libri*“.

q. 3 c. 14: Recapitulatio, et conclusio operis.

Man vergleiche auch 1213 B und q. 3 c. 10.

Aus Anselms Werk „*De concordia etc.*“ dürfte das Bild vom Armen entlehnt sein, dem ein Kleid (das der hl. Gnade) angeboten wird (1201 B und q. 3 c. 5). Ferner:

1201 C: praeteritum tempus, propter aeternitatem posuit: quia sicut praeteritum semper est praeteritum, ita immutabile est omne, quod aeternitas praevidet fiendum.

q. 1 c. 5: Unde cognosci potest eum (sc. Paulum) propter indigentiam verbi significantis aeternam praesentiam usum esse verbis praeteritae significationis; quoniam quae tempore praeterita sunt, ad similitudinem aeterni praesentis omnino immutabilia sunt.

1201 C: nullum sine praecedente iniustitia punit (sc. Deus).

q. 3 c. 13: non autem fecit Deus, sine praecedente culpa, rationalem naturam miseram.

1211 A und B: Verbum quippe Dei est verum semen; ager vero corda hominum.

q. 3 c. 6: Man sehe das ganze Kapitel, besonders: terra cordis humani non profert fructum fidei et iustitiae sine congruis seminibus.

1211 B: Porro me multum movet, quod angelica natura cadere potuit, si ad beatitudinem condita fuit . . . Nam nimis de lapsu hominis moveor, quod de tanta gloria in tantam miseriam devenire potuit, si nulla necessitas eum impulit.

Dial. de lib. arb. c. 2: Sed non parum me movet, quia et angelica et nostra natura in principio habuit potestatem peccandi, quam si non habuisset non peccasset . . . ex necessitate peccasse videtur.

1200 D: Sicut aliquis habet visum, ad videndum solem, cum ipse absit, quem utique videre potest si adsit: ita homo habet naturaliter liberum arbitrium, ad servandam iustitiam, etiam si ipsa desit, quam servare potest si adsit.

Dial. de lib. arb. c. 4: Si ergo absente re quae videri possit, in tenebris positi . . . quantum ad nos pertinet, videndi quamlibet rem visibilem potestatem habemus; quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine . . .

Der *Inevitabile*-Text im Sinne der Anselmischen Willenslehre umgearbeitet.

Aus den angeführten Stellen ist ersichtlich, daß der Redaktor des *Inevitabile* die Anselmschen Schriften *Dialogus de libero arbitrio* und *De concordia etc.* benutzt haben muß; hierauf wird auch in einigen Anmerkungen der Conenschen Textausgabe bei Migne hingewiesen. Sämtliche hier angeführte Stellen kennt die Cassandrische Textfassung des *Inevitabile* nicht; sie sind neu eingefügt worden.

Die Art der Entlehnungen wirft helles Licht auf diese Tatsache und den Grund, der den Redaktor zur Umänderung des Cassandrischen in den Conenschen Text bewogen haben muß: es gibt sich in ihnen eine energische Wendung in der Art der Behandlung der Prädestinationslehre kund. Der Cassandrische Text legte nämlich das Schwergewicht in der Darstellung des Zusammenwirkens von Wille und Gnade auf die Gnade, so sehr, daß er von Härten nicht frei ist, wenngleich er mit Sorgfalt auch die Willensfreiheit des Menschen wenigstens behauptet und keineswegs leugnet. Diese Grundrichtung des Werkes findet denn auch ihren knappsten Ausdruck in seinem Titel *„Inevitabile"*. Weil es nämlich unvermeidlich sei, daß die von der Gnade zum Himmel Geführten verloren gehen, und unvermeidlich, daß die nicht Auserwählten gerettet werden, so erklärt der Verfasser selbst am Schluß seines Werkes, darum habe er seinem Büchlein den Namen *„Das Unvermeidliche"* gegeben. Jetzt in der neuen Textgestalt werden aber gerade jene Stellen sämtlich ausgeschieden, die das Wirken der Gnade auf das energischste über den Willen stellen, so zwar, daß er immerhin allzu ungünstig gestellt erscheint. Statt dessen wird jetzt mit Fleiß an diesen Stellen die Freiheit des Willens hervorgehoben, die Gnade aber unerwähnt gelassen, wenn auch ihre Stellung nicht ungewürdigt bleibt. So gründlich ist die Hand des Redaktors dabei verfahren, daß, wie bereits bemerkt, sogar die weitere Benennung des Werkes mit *„Inevitabile"* als nichtssagend, ja völlig verkehrt erscheint.

Diese Umarbeitung hat sich im Anschluß an zwei Hauptwerke des Anselm von Canterbury vollzogen, deren Hauptabsicht ist, wie in unserer früheren Darstellung[1] seiner Lehre gezeigt wurde, den Willen und seine Wahlfreiheit nachdrücklich zu untersuchen und zu behaupten. So legt sich ganz unmittelbar der Gedanke nahe, ja, muß es als ausgemacht erscheinen, daß der Redaktor die Anselmschen Schriften gekannt hat und durch diese Kenntnis zur Umarbeitung des Cassandrischen Textes ganz im Sinne der Auffassung des Anselm veranlaßt wurde.

[1] Vgl. Fr. Baeumker, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.* hrsg. v. Baeumker X, 6), Münster 1912.

Honorius selbst Urheber dieser Umarbeitung. Es ergibt sich das a) aus einer Spracheigentümlichkeit (Reimprosa);

Daß nun kein anderer als Honorius Augustodunensis selbst dieser neue Redaktor war, möchten wir mit Folgendem wahrscheinlich machen. Nicht daß Honorius Verfasser des Cassandrischen Textes ist, wollen wir hier beweisen; denn da aus unsern Ausführungen ersichtlich ist, daß der Cassandrische Text der zweifellos ursprüngliche ist, so muß Honorius sein Verfasser sein, wenn anders er überhaupt Verfasser des *Inevitabile* ist. Sondern es handelt sich darum, ob Honorius auch die freilich tiefgreifende Umänderung vorgenommen hat, sodaß ihm die Urheberschaft des *Inevitabile* in beiden Fassungen zuzuschreiben ist.

Hier nun möchten wir zunächst auf zwei innere Gründe hinweisen, daß nämlich sich auch in der neuen Textgestalt eine Spracheigentümlichkeit und jener Geist geltend machen, die in der ursprünglichen Fassung zutage treten. Es ist die Eigentümlichkeit des Gebrauches der Reimprosa, die sich im Cassandrischen und darnach in den ganz neu eingefügten Stellen des Conenschen Textes in völlig übereinstimmender Weise geltend macht. So heißt es im Cassandrischen Text (*M* fol. 90[b]): et luce clarius videbis, quae sunt merita infantium, ut quibusdam dentur regna caelorum, quibusdam vero irrogentur tormenta inferorum? Per quod meritum latro regnum caelorum promeruit, qui a primaeva aetate usque ad mortis articulum in latrocinio vixit? Ob quod meritum ad inferna descenderunt, qui hic multa miracula fecerunt ... in malitia insatiabiliter grassantur et in ipso vitae exitu per paenitentiam ab ipsis iam faucibus diaboli rapiuntur et ad paradisi amoenitatem confovendi deducuntur . . vitam transigunt ... vitam solitariam ducunt et ad extrema ad ima baratri descendunt. Und *M* fol. 97[b] heißt es: Ut breviter tibi totam praedestinationis et liberi arbitrii silvam succidam, duos tibi exempli gratia Iudam scilicet et Petrum proponam. Quis unquam Iudam praedestinatum diffideret, cum cerneret et cum apostolis non solum praedicare sed etiam miraculis coruscare? ... cum ergo ... constituerit et ... contulerit, cur periit? Puto quia Dominum vendidit. *M* fol. 101[a] steht: Iam totum decorem domus Domini te demonstrante conspicio, nunc etiam Babyloniae civitatis aedificia cernere desidero. Per orientalem ergo portam me educito, et cur homo in para-

disum positus sit, cum non ibi permansurus esset, edicito. Zumal beim letzten Reimpaar educito und edicito springt die Absicht des Verfassers, in Kunstprosa zu reden, gewiß deutlich in die Augen, da es sich nun beidemal um seltene Formen handelt. Einen synonymen Parallelismus der Reimglieder zeigt *M* fol. 97ª: Et cum populus Dei afflictione esset tentandus et adversitate probandus; ein antithetischer Parallelismus zeigt sich *M* fol. 98ᵇ: Cum malefacta hominum Deo nihil noceant, et illorum bene gesta nihil conferant. — Dieselbe Vorliebe für die Reimprosa finden wir nun bei einer ganz neu eingeschobenen Stelle des Conenschen Textes. Hier lesen wir (*a. a. O.* 1217 und 1218): (*Disc.*) Ad quid ultimum iudicium restat? (*Mag.*) Iustitiae ratio exigit, ut iudicium fiat; ut qui nunc se hypocrisi occultant, iniqui appareant; et qui nunc publice in flagitiis gloriantur, dignis tunc suppliciis iuste subdantur; et qui leges contemnunt, iustitiam despiciunt, pauperes et iustos opprimunt, et per potentiam securi sunt, de rapinis florent, de damno aliorum gaudent, iustis insultant, verba Dei calcant, pro talibus et his similibus laudantur, per terrorem ab hominibus honorantur: hi, inquam, tunc a iustis hic oppressis et gaudio sequestrentur et iniustis in supplicio consocientur. Iusti autem, qui nunc iniuste oppressi sunt, releventur; et qui bene viventes egerunt, remunerentur; et qui propter iustitiam in opprobrio erant, honorentur. Man wird hier dieselbe Spracheigenheit wie früher nicht verkennen können. Einen antithetischen Reimparallelismus finden wir 1205 B: ut libere in laetitia delectarentur, et non necessitate coacti vel violentia compulsi, gaudia fruerentur. An sich würde freilich diese Übereinstimmung nichts beweisen. Sie beruht ja auf einer in jener Zeit und in der Zeit vor- und nachher weit verbreiteten literarischen Erscheinung [1]. Aber im Zusammenhang mit den folgenden Momenten individueller Natur darf auch jenes immerhin herbeigezogen werden.

[1] Über diese Reimprosa vgl. E. Norden, *Die antike Kunstprosa* II² (Leipzig und Berlin 1909) 748—763, und von älteren Werken besonders K. Hirsche, *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi* I (Berlin 1873) 146—185.

b) aus der gleichen malerischen Darstellungsform;

Es kommen nämlich noch weitere Übereinstimmungen von mehr persönlicher Art als innere Merkmale für diese Identität hinzu. Zunächst ein stilkritisches. Honorius, der Verfasser des Cassandrischen Textes, liebt nicht nur Schönheit des sprachlichen Ausdrucks, sondern auch schöne, malerische Darstellung des Inhalts. Als Beispiel führen wir *M* fol. 89ª an: Sicut artifex, si in palatio pretiosos lapides ad coronam omnes simul protrahat, non tamen omnes in uno ordine sui operis ponat, sed quosdam superiori, quosdam inferiori parte, ut decens visum fuerit, imprimat, sic Deus in thesauro suae sapientiae angelos velut igneos lapides producens, ut hoc in caelesti palatio fieret, decrevit. Sed alios ibi, scilicet in superiori parte sui operis remanere, alios vero in inferiori locare decenter censuit. Item, si in foraminibus ab aurifice praeparatis, lapis in foramen non sibi conveniens cadat et mox eum aurifex extrahat, et in loco competenti ponat, sic cum primus angelus velut ingens lapis locum non sibi praeparatum indecenter occupasset, a summo opifice evulsus et in loco sibi conveniente est propulsus. Derselbe Gedanke von Gott als Künstler, der sich bei der Ausführung seiner Prädestinationsratschlüsse von künstlerischen Erwägungen leiten läßt, findet sich nun wiederum, aber in neuer Form, im Conenschen Text (1206—7): Quod autem non fecit omnia aequalia, sed disparia, per hoc cognoscitur et ineffabilis sapientia artificis, et inaestimabilis adornata plenitudo operis . . . Ob decorem autem universitatis, creavit Deus duo et duo, sibi contraria, ut aquam igni, et terram aëri; et in his creata alia, de contrariis dolorem patiuntur, sicut in aquis vel in terris formata in igne crucientur. Salamandra quippe vivit in flamma, moritur in unda; piscis autem in aqua nutritus, in igne moritur. Man sieht, der Geist des Redaktors ist ein dem Geiste des Verfassers kongenialer. Auch beobachtet man hier wiederum, wie in den folgenden Beispielen, die Reimprosa bei beiden. Man lese noch im neuen Text (1206): Cur illos Deus creavit, quos iustitiam minime servaturos, et ideo gloriam amissuros praescivit et non illos solummodo, quos pro servanda iustitia praescivit permansuros in gloria? (*Mag.*) Hoc est tale, quale causeris, cur Deus noctem permiserit esse, cum sit tenebrosa; dies autem lucidus, quasi sit inutilis, et non necessaria: cum potius ipsa nox

sit requies laborantium et reparatio virium. Sic bonum per malum commendatur. Iusti enim iniustis comparati gloriosiores apparent, sicut dies nocti collatus, gratiosior claret. Ratio ergo boni poscebat, ut Deus malum esse permitteret, per quod reciprocis modulis, per contrarietates suas in omnibus consonaret. Quamvis enim malum nihil sit per substantiam; et ideo aeternae Dei dispositioni nullam ingerat dissonantiam; substantia tamen per idipsum quod est, facit omnes substantias bonas apparere; et innotescit quam bonum sit summo bono inhaerere. Auch hier tritt das künstlerische Empfinden des Redaktors zugleich im Inhalt und in der Form hervor. Diese Übereinstimmung des Autors und des Redaktors im Inhalt und in der Form dürfte einen Schluß auf die mögliche Identität ihrer Persönlichkeit zulassen.

c) aus dem Umstand, daß eine solche Umarbeitung bei Honorius nichts Vereinzeltes ist;

Es kommen aber noch äußere Gründe hinzu. Wir erinnern zunächst daran, daß eine solche Umarbeitung bei Honorius nichts Vereinzeltes gewesen zu sein scheint. So hat das *Elucidarium* des Honorius das gleiche Schicksal einer nachträglichen Korrektur erlebt; ebenso die Schrift *Imago mundi*[1]. Im Windsberger Kodex finden sich wie an andern Stellen so beim *Inevitabile* „bedeutende Zugaben zu dem gedruckt vorliegenden Texte, die ganz Geist und Stil des Honorius verraten“[2]. Endres hebt den bei der Neuredaktion zu bemerkenden Einfluß der Anselmschen Willenstheorie hervor und weist auf die Abschwächung der früher stark prädestinatianistisch klingenden Behandlung der Prädestinationslehre unter dem Einfluß Anselms hin; jedoch will er sich nicht bestimmt dafür entscheiden, daß Honorius selbst die Umarbeitung vorgenommen habe[3]. Wir möchten aber im Zusammenhang mit den oben angeführten Gründen hier ein weiteres, ihr Gewicht verstärkendes Beweismoment dafür erblicken, daß Honorius der Neuredaktor ist.

d) aus zwei vorhandenen Vorarbeiten zu dieser Umarbeitung, dem *De libero arbitrio libellus* u. einer *Sentenzensammlung*, deren Verfasser Honorius ist.

Weiter kommen zwei kleine Schriftchen in Betracht, die dem *Inevitabile* angehängt sind[4]. Die eine trägt den Titel: *De libero arbitrio libellus;* die andre ist eine Sammlung von Aussprüchen kirchlicher Schriftsteller über den freien Willen und die Gnade (*Sententiae Patrum de libero arbitrio et gratia*). Beide wurden aus

[1] Endres, *a. a. O.* 28 und 48.
[2] *Ebd.* 48. [3] *Ebd.* 28. [4] *PL* 172, 1223–1230.

einer Gaminger Handschrift von dem Bibliothekar an der Gaminger Kartause Leopold Wydemann abgeschrieben. Das Schriftchen über den freien Willen erschien im Druck bei Pez, *Thesaur. Anecdot.* II, p. 1, 235; es wurde von ihm dem Honorius zugeschrieben. Von der Sentenzensammlung bemerkt er, Honorius möge sie zur Beleuchtung seines *Inevitabile* zusammengestellt haben [1]. Kelle bestreitet, daß Honorius Verfasser dieses *libellus* sei [2], Endres behauptet es [3].

Der Prolog des *Libellus de libero arbitrio* weist deutlich auf Honorius hin. Wir setzen ihn hier, zugleich mit den Anfangsworten einer sicher dem Honorius zuzuerkennenden, auch im *Inevitabile* [4] berührten Schrift, des *Sigillum Beatae Mariae*:

De libero arbitrio libellus:	*Sigillum Beatae Mariae:*
1223 A: Prologus. Godeschalco, fide et opere sudanti in sancto proposito, verbo et exemplo gregi Christi praeposito, Honorius, cum apparuerit princeps pastorum videre in Sion Deum deorum. Quaestionem nuper inter nos ortam de libero arbitrio optimum duxi rudibus enodare styli officio: quam aestimans fratribus non esse ingratam, vestro iudicio misi examinandam.	495 D: Discipuli ad magistrum. Optimo magistro, librorum registro, frequentia discipulorum, videre in Sion Deum deorum.

Wir finden beidemal nicht nur die gleiche Vorliebe für gereimte Klauseln, sondern auch eine wörtliche Übereinstimmung in dem auf den Wunsch „videre in Sion Deum deorum“ zugespitzten Gedankengang. Wenn also der Verfasser des *Libellus de libero arbitrio* in diesem Prolog sich als Honorius bezeichnet, so haben wir keinen Grund, in diesem Honorius einen anderen, als den Verfasser des *Sigillum* zu suchen.

Der Gedankengang des *Libellus* selbst schließt sich sehr stark an Anselm an. Man vergleiche die folgende Zusammenstellung:

Honorius, *Libellus de libero arbitrio* (*PL* 172, 1223—26):	Anselm, *Dialogus de libero arbitrio* (*PL* 158, 489—506):
c. 3: Libertas arbitrii est potestas servandi iustitiam propter ipsam iustitiam.	c. 13: Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

[1] *L. c.* [2] *A. a. O.* 8. [3] *A. a. O.* 79. [4] *PL* 172, 1197.

Honorius:

c. 3: Iniusti autem dicuntur servi, quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati.

c. 4: Quia vero Deus et angeli non possunt facere peccatum, sunt quidam qui putant, eos non habere liberum arbitrium.

Anselm:

c. 2: Qui enim peccare potest, servus potest esse peccati; quoniam qui facit peccatum, servus est peccati.

c. 1: Quippe si haec eius (sc. libertatis arbitrii) definitio, nec Deus nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium, quod nefas est dicere.

c. 5 bei Honorius ist im wesentlichen eine knappe Zusammenfassung dessen, was Anselms zweite größere Schrift *De concordia etc.* lehrt. Man vergleiche

Honorius:

c. 5: Quomodo autem liberum arbitrium a bono ad malum deficiat, vel quomodo libertas servitus fiat, breviter est dicendum.

l. c.: Deus condidit hominem ad beatitudinem, et dedit ei voluntatem, ut vellet esse beatus; dedit quoque ei iustitiam, qua servata semper esset beatus; dedit ei etiam voluntatem, ut vellet esse iustus, quo merito semper esset beatus. Ad servandum autem voluntatem iustitiae dedit ei liberum arbitrium, quo non coacte, sed libere eam servaret, et in remuneratione nunquam beatitudinem amitteret.

c. 6: Homo itaque habet duas voluntates, unam beatitudinis, alteram iustitiae.

Anselm, *De concordia etc.* (*PL* 158, 507—542):

q. 3 c. 13: Sed ut hoc planius intelligatur, investigandum est unde tam vitiosa et tam prona sit ad malum voluntas.

l. c.: Intentio namque Dei fuit, ut iustam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se: sed neque iusta neque beata esse potuit sine voluntate iustitiae et beatitudinis . . . Simul ergo accepit rationalis natura et beatitudinis voluntatem, et beatitudinem, et voluntatem iustitiae, id est rectitudinem, quae est ipsa iustitia, et liberum arbitrium, sine quo liberum arbitrium servare non potuit. Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates, sive affectiones, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur ea, quae est iustitia, ad imperium et regimen, docente spiritu qui et mens et ratio dicitur; et altera uteretur ad oboediendum, sine omni incommoditate . . . quatenus cum illam (sc. iustitiam) non desereret, sed perseveranter servaret, provehi mereretur ad consortium angelorum.

q. 3 c. 13: neque iusta neque beata esse potuit (sc. natura rationalis) sine voluntate iustitiae et beatitudinis . . . Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates, sive affectiones etc. (s. das eben Angeführte).

Honorius:	Anselm:
	q. 3 c. 11: instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones: quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem. Die commoditas ist soviel wie beatitudo; vgl. q. 3 c. 13: Beatitudinem dedit homini ad commodum eius; ebenso gebraucht Anselm austauschweise rectitudo und iustitia, gemäß seiner Definition q. 1 c. 6: Est quidem iustitia quaelibet magna vel parva rectitudo voluntatis propter se servata. Demnach folgt ganz übereinstimmend mit Honorius: instrumentum duas habet affectiones, una ad volendum beatitudinem, altera ad volendum iustitiam.
c. 6: Ex his duabus voluntatibus procedunt omnia hominum merita.	q. 3 c. 12: Ex his duabus affectionibus, quas etiam voluntates dicimus, descendit omne meritum hominis sive bonum sive malum.
l. c.: Sed homo per libertatem arbitrii voluntatem iustitiae deseruit, moxque beatitudinem amisit: sed voluntatem beatitudinis retinuit . . . falsam beatitudinem quaerit.	q. 3 c. 13: Quoniam ergo deseruit iustitiam, perdidit beatitudinem; et voluntas, quam bonam et ad bonum suum accepit, fervens desiderio commodorum quae non velle nequit . . . ad falsa, et brutorum animalium commoda . . . se convertit.

Die angeführten Stellen dürften zur Genüge zeigen, daß der Verfasser des *Libellus de libero arbitrio*, als den wir schon den Honorius erwiesen, die zwei Anselmschen Schriften über den Willen gekannt und auch benutzt hat. Anselms Redeweise ist nun in der Regel eine nüchtern logische, die nur da, wo die doktrinäre Auseinandersetzung einer affektvollen Kontemplation Platz macht, zu rednerischem Schwunge sich erhebt und dann auch wohl die rhetorischen Hilfsmittel der Kunstprosa, wie die Reimklauseln, verwertet[1].

[1] Man vergleiche z. B. aus dem *Proslogion* die Stelle c. 1, *PL* 158, 225: Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distensiones tuas. Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantulum in eo . . . Eia nunc ergo, tu, Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si non es hic, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video te praesentem? — Der Wohllaut gleich-

Aus diesem Anschluß an Anselm erklärt sich der logisch nüchterne, gedrängte Ton, welchen dieser *Libellus de libero arbitrio* an solchen Stellen aufweist, auf das einfachste. Er bildet keine Gegeninstanz gegen die Verfasserschaft des rhetorisierenden Honorius. Das erhellt noch deutlicher, wenn wir solche Stellen vergleichen, an denen der Anschluß an Anselm und dessen Stil nicht vorliegt. Hier finden wir wieder die wohlbekannten, schon öfter besprochenen Stileigentümlichkeiten des Honorius, u. a. auch den Gebrauch der Reimprosa. Man vgl. z. B. gleich im 1. Kapitel: Qui aliquam quaestionem solvere laborat, inprimis oportet ut radicem, unde surgit agnoscat, quo facilius implicitum quasi de frondosae arboris ramis expediat. Fuerunt olim homines quidam vaniloqui, totius veri ignari, qui mala sua auctori totius bonitatis imputantes, se vero excusantes, dixerunt ... Oder c. 2: Hoc recepto deliramenta mathematicorum erunt irrita, scripta philosophorum rata, scilicet Deum precibus placari, bonis praemia iuste donari, malis supplicia iuste irrogari. Oder im Schluß der Schrift (c. 6): Qui autem amissam iustitiam, per gratuitam gratiam redditam, libera voluntate usque in finem servabunt, hi in vera beatitudine sine fine requiescunt. Dürfen wir aber mit Recht den *Libellus de libero arbitrio* dem Honorius zuschreiben, so lassen sich daraus Schlüsse für die Frage ziehen, ob die zweite Redaktion des *Inevitabile* dem Honorius selbst zuzuschreiben ist.

Nach dem Prolog des *Libellus de libero arbitrio* war bei einem kürzlich zwischen Honorius und einem gewissen Propst Gottschalk [1] geführten Gespräch die Frage wegen des freien Willens aufgeworfen

---

lautender Endungen scheint auch sonst angestrebt, wie im 18. Kapitel: Certe in illis (sc. tenebris) conceptus sum, et cum earum obvolutione natus sum. Certe in illo (sc. primo Adam) omnes cecidimus, in quo omnes peccavimus. In illo omnes perdidimus, qui facile tenebat, et male sibi et nobis perdidit, quod cum volumus quaerere nescimus; cum quaerimus, non invenimus; cum invenimus, non est quod quaerimus. Aber in der Behandlung der Lehre vom Willen und seiner Wahlfreiheit dürfte man eine solche mit Fleiß angestrebte Verschönerung der Sprache bei Anselm vergeblich suchen; da ist es ihm vor allem um eine möglichst logische Untersuchung der Lehre zu tun, so sehr, daß hier alles oder fast alles schlicht, ja trocken erscheint.

[1] Die Person desselben ist nicht näher bekannt. Vgl. Endres, *a. a. O.* 79 u. 9. Desselben „*Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium*“, in: *Hist.-pol. Blätter* CXXX (1902) 158.

worden. Das Ergebnis der Unterredung legte Honorius in dem Schriftchen nieder und übersandte es dem Propste, damit er es prüfe und seinen untergebenen Mitbrüdern als Gabe überreiche. Die Frage wird im Sinne des Anselm von Canterbury gelöst, dessen zwei Hauptschriften über diesen Gegenstand, der *Dialogus de libero arbitrio* und *De concordia etc.*, wie wir oben gezeigt haben, zur Verwendung kommen.

Es handelt sich um Einführung der Definition Anselms vom Willen, wenn auch Anselms Name nicht genannt wird. Es wird nämlich gesagt (*c.* 3), kirchlich gesinnte Männer hätten, vom Hl. Geist erleuchtet, erwogen, daß die Freiheit und die Fähigkeit der Entscheidung die Gattung ausmachten, die sie dann wieder in verschiedene Arten teilten. Sie fanden nämlich, daß eine andere die Fähigkeit zu gehen oder zu stehen sei, eine andere zu essen oder zu trinken, und daß es so noch andere Fähigkeiten gebe, aus denen keine das Heil der Seele betreffe; sie fanden vielmehr, daß das die Willensfreiheit sei, die auf das (übernatürliche) Heil der Seele Bezug nehme, und definierten sie wie folgt: Die Willensfreiheit ist die Fähigkeit, die (übernatürliche) Gerechtigkeit zu bewahren um der Gerechtigkeit willen (Libertas arbitrii est potestas servandi iustitiam propter ipsam iustitiam). Was hier gesagt wird, trifft genau und fast überall dem Wortlaut nach auf Anselm zu, dessen *Dialogus de libero arbitrio* hauptsächlich der Begründung der genannten Definition gewidmet ist. So sagt er im 13. Kapitel der genannten Schrift[1]: In der Definition „die Willensfreiheit ist die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit des Willens um der Rechtschaffenheit willen zu bewahren“ ist „Fähigkeit“ die Gattung der Freiheit. Was aber hinzugefügt wird „sie zu bewahren“, sondert sie von jeder andern Fähigkeit, die nicht ein „bewahren“ ist, wie die Fähigkeit zu lachen oder zu gehen usw. Und noch in der folgenden Schrift *De concordia etc.* kommt er darauf zurück und bemerkt er (q. 1 c. 6): „In vielen Dingen reden wir von Freiheit und Entscheidung, so wenn wir von jemandem sagen, er habe die Freiheit zu reden oder zu schweigen, und in seiner Entscheidung liege es, was er von diesen wolle. Und so redet man noch in

[1] *PL* 158, 505. Vgl. Fr. Baeumker, *a. a. O.* 20—26.

vielen andern Dingen ähnlicherweise von Freiheit und Entscheidung, wo sie nicht immer da sind oder nicht zum Heile der Seele uns notwendig sind. Um jene Entscheidung aber und um jene Freiheit allein dreht sich die Frage, ohne die kein Mensch gerettet werden kann, nachdem er sie gebrauchen kann." Freilich ist diese Definition zu eng [1]. Honorius eignet sie sich aber in ihrem vollen Umfang an, wie er auch die übrigen Ausführungen ganz an Anselm anschließt.

Hiernach erscheint es als offenbar, daß die Kenntnisnahme der genannten Anselmschen Schriften Honorius wie zum Gespräch mit Gottschalk so zur Niederschrift seines Büchleins veranlaßt hat. Wir suchten nun bereits zu zeigen, daß der Redaktor des Conenschen Textes dieselben Schriften Anselms, also den *Dialogus de libero arbitrio* und *De concordia etc.*, benutzt hat, ja daß er eben auf der Grundlage dieser beiden Schriften die Umarbeitung des ursprünglichen Textes vornahm [2]. Die Umänderung traf in der Hauptsache nur jene Stellen des Cassandrischen Textes, die beim Zusammenwirken von Gnade und Wille in allzu starker Weise die Gnade betonten oder doch zu betonen schienen. Statt dessen wird im neuen Text mit derselben Energie, doch ohne dieselben Härten, überall der Wille in den Vordergrund gestellt, mit Benutzung der Anselmschen Ausführungen. Bei Anselm stand der Wille im Vordergrunde des Interesses; seiner Begründung und Verteidigung galten Anselms Ausführungen, wozu wir auf unsre Arbeit verweisen dürfen. Einen ähnlichen Nachdruck findet man jetzt im Conenschen Text auf die Verteidigung des Willens gelegt, nur jetzt nicht allein gegen fremde Gegner, sondern gegen die ursprüngliche Textvorlage: der Conensche Text bekämpft die angedeutete Besonderheit des Cassandrischen Textes.

Als den Redaktor des neuen Textes suchten wir aber bereits auf andern Wegen Honorius nachzuweisen. Hier haben wir sichtlich einen neuen Grund für diese unsere Annahme gewonnen. Denn wir sehen: Honorius hat eine Schrift *Libellus de libero arbitrio* verfaßt, in der er die Frage nach dem freien Willen auf Grund der Kenntnisnahme anselmscher Schriften und in seinem Sinne löst.

[1] Vgl. Fr. Baeumker, *a. a. O.* 24—26. [2] S. S. 19—22.

Nun sehen wir, daß der ursprüngliche, von Honorius abgefaßte Cassandrische Text des *Inevitabile* später auf der Grundlage derselben Anselmschen Schriften und in seinem Sinne umgearbeitet wird. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß Honorius selbst es war, der diese Umarbeitung vornahm. Denn im *Libellus* vertritt er eine andre Auffassung als im ursprünglichen *Inevitabile,* aber dieselbe Auffassung zeigt die neue Gestalt des *Inevitabile*. Er wäre dann beim Gespräch mit Gottschalk und dessen Ausarbeitung im *Libellus* nicht stehen geblieben, sondern er hätte selbst die Anselmsche Lehrauffassung auch noch auf seine Schrift *Inevitabile* übertragen, um sie ebenfalls im Sinne Anselms zu bearbeiten.

Daß die erste Lehranschauung des Honorius die im ursprünglichen Text des *Inevitabile* enthaltene ist und erst später die Anselmsche Lehrauffassung eintritt, darauf kann der einfache Umstand hinweisen, daß zweifellos der Cassandrische Text mit der Betonung der Gnade der frühere, der Conensche mit der Betonung des Willens in Weise und im Anschluß an Anselm der spätere ist. So steht denn mindestens nichts im Wege, ja es liegt, das genügende Alter des Conenschen Textes vorausgesetzt, gewiß nahe, Honorius als den Umarbeiter des *Inevitabile* und den *Libellus de libero arbitrio* als eine Vorarbeit dazu anzusehen [1].

[1] Einen unmittelbaren Zusammenhang des *Libellus de libero arbitrio* mit dem neuen Text kann man vielleicht auch in folgendem erblicken. Der *Libellus* führt den neuen — Anselmschen — Freiheitsbegriff als etwas Neuartiges und sehr Empfehlenswertes ein. Ebenfalls wird nun in der Conenschen Redaktion an Stelle der alten Definition, das liberum arbitrium sei die libertas bonum vel malum eligendi (*M* fol. 85^{b}), die neue gesetzt und begründet: definitio liberi arbitrii est: potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, und diese Definition wird als die „convenientissima" empfohlen. Honorius kann also sicher der Redaktor sein, da er so seiner Darstellung im Libellus treu geblieben ist, der sicher von ihm herrührt. Man vergleiche noch weiter:

Inevitabile (der Conenschen Redaktion):	Honorius *de libero arbitrio:*
1200 B: Arbitrium est propriae voluntatis iudicium quid velit quidque nolit. Hoc liberum dicitur: quia non est necessarium, sed quibus inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas. — 1200 C: Deus autem vult, ut rationalis creatura ei non coacte, sed sponte subdita sit.	c. 2: Liberum arbitrium, id est volendi nolendique animi iudicium ... et hoc arbitrium est liberum, id est non necessarium, vel coactivum: quia unusquisque neque stella, neque fato coactus, sed propria et libera voluntate facit, quod vult.

Ähnlich steht es mit der Sentenzensammlung, den Sententiae Patrum de libero arbitrio et gratia[1]. Es sind Aussprüche der Väter über den Willen und die Gnade, näherhin des Isidorus, eines Petrus, Fulgentius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Johannes Chrysostomus und endlich des Anselmus. Wydemann fand sie unter den Werken des Honorius und vermutet, Honorius möchte sie zur Beleuchtung seines Werkes, d. i. des kurz vorher von ihm erwähnten *Inevitabile*, gesammelt haben[2]. In der Tat wird von Anselm, wenn auch ganz kurz, die bereits bemerkte Definition vom freien Willen herausgehoben: Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Gerade diese Definition hatte der *Libellus de libero arbitrio* nachdrücklich hervorgehoben und empfohlen, ebenso das *Inevitabile* in der Conenschen Fassung. Es steht nichts im Wege, der Meinung Wydemanns zuzustimmen, daß Honorius diese Sammlung für sein *Inevitabile*, d. h. für die Umarbeitung desselben, habe gebrauchen wollen.

e) aus der Wiederkehr von Stellen einer dem Honorius zugehörigen Schrift, des *Elucidarium*.

Als letztes Beweismittel für die Abfassung des umgearbeiteten Inevitabiletextes durch Honorius möchten wir noch die Benutzung von Gedanken anführen, die in einer, wie wir oben zeigten, dem Honorius zugehörigen Schrift wiederkehren, im *Elucidarium*[3]. Folgende Vergleichsstellen dürften dies zeigen:

Inevitabile der Conenschen Redaktion:	*Elucidarium* l. I. c. 8:
1203 B: Angelicam autem naturam et humanam ad se videndum condidit; quae ut aliquod proprium meritum apud eum haberent, quod remunerare	1115 A: *(Disc.)* Quare non creavit eos Deus tales, ne peccare possent? — *(Mag.)* Propter iustitiam, ut aliquod meritum illorum esset, quod iuste

Inevitabile (Conen):	Honorius *de libero arbitrio*:
1203 B: Ut autem plenum gaudium haberent, liberum arbitrium addidit (sc. Deus), quo non coacti, sed liberi iustitiam datam servarent et sic semper cum eo bene regnarent. — 1204 A: Homo similiter nulla vi coactus, sed libera voluntate iustitiam deseruit.	c. 5: Ad servandam autem voluntatem iustitiae dedit ei liberum arbitrium, quo non coacte, sed libere eam servaret, et in remuneratione nunquam beatitudinem amitteret.
1210 B: Gratiam accipimus, cum nos Deus praevenit, ut velimus, et subsequitur, ut possimus.	c. 4: Gratia enim eum praevenit ut bonum velit; subsequitur eum, ut bonum possit.

[1] *PL* 172, 1226—1230. [2] *A. a. O.* 1226.
[3] S. o. S. 4 ff. Vgl. Endres, *a. a. O.* 22—26.

deberet, iustitiam eis dedit. Ut autem plenum gaudium haberent, liberum arbitrium addidit, quo non coacti, sed liberi, iustitiam datam servarent, et sic semper cum eo bene regnarent.

remunerari debuisset. Si enim ita creati fuissent, ut peccare non possent, quasi ligati essent, et inde meritum non haberent, quod quasi coacti hoc facerent. Dedit enim Deus his liberum arbitrium, ut sua sponte et vellent et possent eligere bonum, et si hoc voluntarie eligerent, iuste in remunerationem acciperent, ne unquam peccare possent.

Inhalt sowie das sprachliche Ausdrucksmittel der Reimprosa sind beidemal dieselben. Der angeführte Inevitabiletext ist in der Conenschen Redaktion neu eingefügt, im Cassandrischen Text noch nicht vorhanden. Der Verfasser des Conenschen Textes hat hier also eine echte Schrift des Honorius als Vorbild gehabt. Dies weist auch auf Honorius als Verfasser des Conenschen Textes hin. Man vergleiche weiter:

1221 C: *(Disc.)* Quae autem est causa, quod iniusti semper erunt in poena?

(Mag.) Quia sine fine vellent vivere, ut sine fine male facere possent.

l. II. c. 9:

1140 D und 1141 A: Qui etiam propter seipsos iuste pereunt, cum malum sponte sua eligunt, diligunt et volunt sine fine vivere, ut possint sine fine peccare.

Aus dem *Elucidarium* scheint auch die folgende Stelle des Conenschen Textes genommen zu sein, die im Cassandrischen Text sich nicht findet (falls dort nicht eine Verstümmelung vorliegt; s. *M* fol. 92 a):

1210 D: Infantibus itaque per mortis acerbitatem, iuvenibus per operis exercitationem in extremis poenitentiam agentibus datur praedestinatio per purgatorii cruciatus examinationem.

l. c.

1141 A: Parvulis itaque per mortis acerbitatem, provectis autem aetate datur praedestinatio per laborum exercitationem.

Schließlich beachte man, daß die neue Ausführung im Conenschen Text über die göttliche Vorsehung (1199 A und B), so sehr sie auch an Anselm anknüpft, doch schon in einer Erörterung des *Elucidarium* (l. II c. 8, *PL* 172, 1139 und 1140) ihre Vorläuferin hat. Honorius unterscheidet dort eine zweifache Notwendigkeit, eine natürliche, wie daß die Sonne aufgeht, und eine freiwillige, wie daß jemand geht oder sitzt. Er fährt fort: Quae Deus vult

ut fiant, ut caelum et terram, inevitabile est non evenire, sed per omnia necesse est ita contingere. Quae autem fieri tantum permittit, ut homines per liberum arbitrium bonum vel malum facere, non est necesse evenire. Omnia igitur quae futuri homines erant facturi, Deus futura praescivit, et per prophetas ventura praedixit; non tamen sua praescientia aliquam necessitatem eis intulit ut fierent, sed potius ipsi necessitatem intulerunt, cum suam voluntatem explerent. Die Notwendigkeit im strengen Sinne (per omnia necesse) besteht also nur in der physischen Natur, nicht in der sittlichen Natur des Menschen. Dieser tut mit Freiheit, was er tut, Gutes und Böses. Gott verhält sich hier zulassend. Darum rührt die Notwendigkeit, daß etwas durch den freien Willen geschieht, nicht von Gott, sondern vom freien Willen selbst her. Wie man dies als Notwendigkeit bezeichnen kann, erörtert zwar Honorius nicht, wie es Anselm tut (*De Concordia etc.* qu. I cc. 2 und 3); aber er stellt auf Grund dieser Unterscheidung als tatsächlich fest, daß der menschliche Wille sich trotz des göttlichen Vorherwissens frei müsse sich betätigen können. Nun verteidigt er aber, veranlaßt allerdings durch Anselm, im neuen Conenschen Text des *Inevitabile,* ebenfalls die Freiheit wider einen aus dem Vorherwissen abgeleiteten Zwang, besonders 1199 A: Sed quia quidam etiam de providentia et praescientia mussitant, quasi hae necessitatem omnibus inferant: sciendum est, quod nec providentia aliquem compellit ad boni studium, nec praedestinatio ullum violenter trahit ad vitae praemium. Similiter praescientia neminem cogit ad peccatum, et praedestinatio nullum impellit necessitate ad supplicium. Porro qui praevisi sunt in bonis permansuri, ad gloriam sunt praedestinati; qui vero praesciti in malo vitam finituri, ad poenam sunt utique praeordinati. Hier wird wiederum die Freiheit gegen einen Zwang aus dem Vorherwissen verteidigt, wenn auch ohne größere Ähnlichkeit. Aber es zeigt dieses doch im Zusammenhang mit dem übrigen, daß der Verfasser des *Elucidarium* auch der des *Inevitabile* in der Conenschen Fassung sein kann, und mehr wollen wir hier auch nicht behaupten.

Nur möchten wir noch auf die Wendung hinweisen: Quae Deus vult ut fiant, ut caelum et terram, inevitabile est non evenire. Unter andern Verhältnissen läge in dem Wörtchen „inevitabile“ nicht

gerade etwas besonders Bezeichnendes; da wir aber von der andern Schrift wissen, daß sie gerade den Nachweis des *Inevitabile* (wenigstens in der ursprünglichen, Cassandrischen Fassung) sich als Ziel gesetzt hat, so gewinnt dies Wörtchen immerhin erhöhtere Bedeutung und weist ebenfalls auf einen gemeinsamen Ursprung des *Elucidarium* und *Inevitabile* (in der Cassandrischen Fassung) hin, was hier noch nachgetragen sei. Somit steht nichts im Wege, weist vielmehr mehreres darauf hin, daß der Verfasser des Conenschen Textes mit dem des *Elucidarium* identisch sein kann.

4. Die Umarbeitung durch Kenntnis Anselmscher Schriften veranlaßt.

Alle beigebrachten Beweise zusammengenommen zeigen wohl genügend, daß Honorius selbst der Verfasser des *Inevitabile* in der Conenschen Form war. Und zwar kann es nur die Kenntnisnahme der Anselmschen Schriften über den Willen, des *Dialogus de libero arbitrio* und *De concordia etc.* gewesen sein, die ihn zu der Umarbeitung seiner ursprünglichen Arbeit veranlaßt hat. Die Gründe haben wir bereits angeführt, auch auf das Gespräch des Honorius mit dem Propst Gottschalk hingewiesen, das diese Angelegenheit in Fluß brachte.

Für das Nähere sind wir zum Teil auf Vermutungen angewiesen. Das ursprüngliche Werk des Honorius ist der Cassandrische Text des *Inevitabile*. Dann dürfte Honorius zuerst den *Libellus de libero arbitrio* abgefaßt und für die Umarbeitung seines Werkes die Werke der Väter noch einmal eigens durchforscht haben; bemerkenswerte Aussprüche derselben notierte er sich. Zu diesen Notizen gehörte die uns erhaltene Sammlung von Sentenzen. Darnach glaubte er sich genügend instand gesetzt, die ursprüngliche Arbeit umzuändern im Sinne der Anselmschen Willenstheorie.

5. Cassander nicht Fälscher der Lehre des Honorius.

Damit ist denn auch der Vorwurf der Fälschung erledigt, den Conen gegen den Herausgeber des ursprünglichen Textes, Cassander, erhob. Conen ist nämlich der Ansicht, daß Cassander durch diese Fälschung seine eigenen häretischen Ansichten habe stützen wollen. Aber diese Stellen stehen wirklich, wie Kelle zeigt, in den Handschriften der ersten Bearbeitung des *Inevitabile,* und damit fällt Conens Vorwurf in nichts zusammen.

6. Textüberlieferung.

Was die Textüberlieferung angeht, so gibt sowohl der Conensche Text, wie der von Kelle auf Grund der Münchener und

der Lütticher Handschrift neu herausgegebene Cassandrische Text durchweg einen gutverständlichen Sinn, der zu Beanstandungen kaum Anlaß gibt. Gleichwohl dürfte hier und da nachzubessern sein. Ich will nur eine Stelle hervorheben, an der mir eine größere Textverschiebung vorzuliegen scheint.

Im Cassandrischen Texte *M* fol. 96[b] heißt es bei Kelle: *(Disc.)* Quidnam causae esse dicimus, quod Deus permittit eos diu errare, quos praedestinavit perenniter secum regnare? *(Mag.)*: Per hoc longanimitati patientiae suae praerogat, quod etiam diutius in errorem ut Paulum tolerat: quod vero eos repente ad poenitentiam, ut idem Paulum et Mariam revocat, divitias misericordiae suae insinuat. Pro his in mundum venit, pro his etiam mortem subiit, et quamvis pro peccatoribus fieret, *inevitabile fuit, quia praedestinatus non extitit, praesertim cum haec Deus de eo praescierit, quamvis praescientia eius non ad haec eum compulerit* ... Wie sich schon aus dem Subjektswechsel (pro his — de eo) ergibt, stehen die hier durch verschiedene Schrift hervorgehobenen Partien in keinem Zusammenhang; aber auch der Inhalt ist ganz verschiedenartig. Woher kommt das? Die Lösung wird nahegelegt durch die Beobachtung, daß zwei Blatt weiter (*M* fol. 98[b]) eine ähnliche sich widersprechende Stelle vorkommt: *(Mag.)*: Approbo tuam subtilitatem. Quia Petrus praedestinatus fuerat, Dominum velle vendere, nunquam mente conceperat nec poterat; Iudas vero, cum haec facere per liberum arbitrium concepit, *ut non mortuus sit, Annae et Caiphae, Herodi et Pilato mors eius non profuit, sed multum obfuit* (*M* fol. 98[b]), *non idcirco solum, quod in morte Domini conspiraverant, sed ideo, quia bonum gratis odio habuerant et de praedestinatis non erant. Ceterum electi quamplures in nece Christi quamvis ignoranter consenserunt, pro quibus ipse in cruce oravit: „Pater ignosce, non enim sciunt quod faciunt“, et sanguinem post credendo biberunt, quem prius saeviendo fuderunt.* Auch diese beiden durch verschiedene Schrift gekennzeichneten Partien zeigen einen plötzlichen Subjektswechsel, von *Iudas* auf *Christus* (der Subjekt von *ut non mortuus sit* ist). Wie nun ein Vergleich dieser beiden widerspruchsvollen Stellen zeigt, ergeben diese einen vollen Sinn, wenn die widerspruchsvollen Partien beidemal gegenseitig ausgetauscht werden. Dann lautet der entscheidende Teil der ersteren Stelle: Pro his in mundum venit,

pro his etiam mortem subiit; et quamvis pro peccatoribus fieret, ut [non] mortuus sit, Annae et Caiphae, Herodi et Pilato mors eius non profuit, sed multum obfuit. Dies gibt einen vollen Sinn, wenn das störende „non“ bei „ut non mortuus sit“ gestrichen wird, das wohl durch das bald nachfolgende „non“ in: „mors eius non profuit“ herbeigeführt ist. Die letztere Stelle aber lautet nach dieser Vertauschung wie folgt: Iudas vero, cum haec facere per liberum arbitrium concepit, inevitabile fuit, quia praedestinatus non extitit, praesertim cum haec Deus de eo praesciverit.

Zur Gewißheit wird uns die Richtigkeit des Umtausches durch die Parallele der ersteren Stelle mit der entsprechenden des Conenschen Textes, bei der es heißt (1217): Pro his in mundum venit; pro his et mortem subiit. Et quamvis pro peccatoribus mortuus sit, Annae et Caiphae, Herodi et Pilato mors eius non profuit, sed multum obfuit, non idcirco solum quod in morte Domini conspiraverant, sed ideo, quia bonum gratis odio habuerant et poenitentiam neglexerant. Ceterum electi quamplures etc. Also hier sind gerade die im Cassandrischen Text getrennten Textteile, so wie wir sie sinnentsprechend auswechselten, verbunden. Hier ersehen wir zugleich, daß bei der obigen Stelle: „ut non mortuus sit“ tatsächlich ein Schreibfehler vorliegen muß, denn es heißt an dieser entsprechenden Conenschen Stelle: „Et quamvis pro peccatoribus mortuus sit“.

II. Lehre des Cassandrischen Textes über Wille und Gnade.

1. Gedankengang des Textes.

Erörtern wir zunächst den Gedankengang des Cassandrischen Textes.

Die Lehrentwicklung ist eingekleidet in die Form eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler. Das Ganze des Textes zerfällt außer der Einleitung (Incipit inevitabile legatio fratrum) in sechs Abschnitte mit den Titelüberschriften Excusatio magistri (*M* fol. 83[b]); Propositio et affirmatio magistri (*M* fol. 83[b]—84[b]); De Paulo et Augustino excusatio magistri (*M* fol. 85[a]); De Dei republica (*M* fol. 85[b]); De libero arbitrio (*M* fol. 86[a]—87[a]) und De inferno (*M* fol. 87[a]—104[b]).

§ 1.

Der Abschnitt Incipit inevitabile legatio fratrum gibt einleitenderweise die Veranlassung der Schrift. Ein Schüler bittet im Namen seiner Ordensbrüder den Lehrer um Lösung des unlösbaren Knotens der Willensfreiheit. In der Excusatio magistri verteidigt sich der Lehrer gegen Vorwürfe, die gegen die Korrektheit seiner Prädestinationslehre erhoben wurden. Er habe nichts bei seiner von ihm vorgetragenen Lehre erfunden oder Neues in die Welt eingeführt; vielmehr habe sich seine Disputation genau an die Autorität der heiligen Schrift gehalten. Er begründet dann seine Lehre in der Propositio et affirmatio magistri an einer Reihe von Schriftbelegen. Aber haben nicht schon so viele und weit Bessere über diese Frage geschrieben? Darum rechtfertigt der Abschnitt De Paulo et Augustino excusatio magistri das Unternehmen des Honorius, von neuem über dies Problem zu schreiben. Wohl schrieben Paulus und Augustinus (von letztern seien vier Werke hierüber vorhanden) hierüber weit vorzüglicher, aber doch schwer verständlich. Er (Honorius) wolle daher sich in dieser Frage kurz und klar fassen.

Es folgt der Abschnitt De Dei republica, der die erste der drei im *Inevitabile* gebotenen kurzen und übersichtlichen Zusammenfassungen der Prädestinationslehre bietet; danach der Passus De libero arbitrio, der sich mit dem Sturz der (genauer „des") bösen Engel(s) beschäftigt. Der Hauptabschnitt De inferno bietet die eigentliche Lehrentwicklung. Es wird zunächst die Frage erörtert, warum Gott die Hölle erschuf, wo sie doch so gräßlich ist (*M* fol. 87[b]). Dann zeigt *M* fol. 88[a]—[b], daß der Engel, weil nicht zur Glorie vorherbestimmt, durch seine eigne Schuld verdammt wurde. *M* fol. 88[b]—89[b] zeigt Honorius, daß die bösen Engel zur größern Freude der guten Engel erschaffen wurden; und warum die Erwählten über das Unglück jener nicht Schmerz, sondern nur Freude empfinden könnten. Nach der weitern Frage (*M* fol. 89[b]), warum Gott den Engel so herrlich ausgestattet habe, da er doch der Herrlichkeit verlustig gehen würde, kehrt Honorius wieder auf das eben erörterte Problem zurück, wozu Gott die bösen Engel erschaffen habe (*M* fol. 89[b] und 90[a]): er wollte damit den guten Engeln ein herrliches Schauspiel zuteil werden lassen. Dem Schüler scheint durch alles dies die Bedeutung des geschöpflichen Willens ganz vernichtet zu sein, worauf der Lehrer (*M* fol. 90[a] und [b]) zeigt, daß nach dem Sündenfall der geschöpfliche Wille in der Tat aus sich zu jedem Guten, d. i. übernatürlich Gutem, ganz unfähig sei. Ja, er zeigt sogar (*M* fol. 90[b]—91[b]), daß der Himmel und die Hölle mehr nach dem Prädestinationswillen Gottes als gemäß den Verdiensten zuerteilt würden. Darauf entgegnet der Schüler (*M* fol. 91[b]—93[a]), warum dann überhaupt die Prädestinierten arbeiteten, wo sie doch unfehlbar gerettet würden; worauf der Lehrer denn auch die Antwort zu geben weiß. Es folgt ähnlich der früheren eine zweite Zusammenfassung der Prädestinationslehre (*M* fol. 93[a]—[b]) und weiter der Nachweis, daß bis auf das von Menschen selbst Verschuldete, das Gott nur zuläßt, alles, was ihm begegnet, notwendig, infolge der göttlichen Prädestination, begegnet (*M* fol. 93[b]—94[b]). Die Vorherbestimmung und das Vorherwissen Gottes müssen, dies ist das schließliche Resultat, unbedingt in Erfüllung gehen, so wie es unvermeidlich ist, daß die Sonne leuchte und daß das Feuer erwärmt (*M* fol. 94[b]—95[a]). Es folgen Judas und Pharao als Beispiele für die Prädestinationslehre (*M* fol. 95[a]—97[b]),

sowie Judas und Petrus als einander gegenübergestellte Beispiele für die Prädestination und Reprobation (*M* fol. 97ᵇ—98ᵇ). Ziemlich unvermittelt wirft der Schüler die Frage auf, warum Gott die Guten und Bösen nach dem Tode trenne und nicht vielmehr an einen Ort zusammenführe (*M* fol. 98ᵇ—100ᵇ), was dem Lehrer Anlaß zu einer schönen Schilderung des Kunstwerkes bietet, als das sich ihm alle Handlungen und Werke Gottes darstellen. Hiermit hängt eng die Frage zusammen, warum das jüngste Gericht stattfinde (*M* fol. 100ᵇ—101ᵃ), und die Art ihrer Beantwortung. Nach der vorhergehenden Schilderung des Himmels wünscht der Schüler nun auch die Wohnungen der unglücklichen Bewohner Babels zu schauen, d. i. der Verworfenen, worauf ihn der Meister im Geiste auf einen Berg führt und ihm von dort aus zeigt, warum der Stammvater das Paradies verlassen und die beiden Geschlechter der Guten und Bösen außerhalb des Paradieses aussetzen mußte; und wie nun der Kampf zwischen ihnen entsteht und die Sieger lorbeergekrönt den Sternen entgegeneilen, die Besiegten aber voll Beschämung in den Abgrund gestürzt werden. Auch zeigt er dem Schüler die verschiedene Kampfesweise beider Heere (*M* fol. 101ᵃ bis 104ᵃ), die schöne Eintracht der Bürger Jerusalems und die Zwietracht der Bürger Babels (*M* fol. 101ᵃ—104ᵃ). Eine dritte Zusammenfassung der Prädestinationslehre, ähnlich den beiden frühern, beendet das Ganze (*M* fol. 104ᵃ und ᵇ).

Das Streben nach Übersichtlichkeit, welches Honorius ausdrücklich sich zur Aufgabe macht, läßt sich hier gewiß nicht verkennen. Es tritt das zumal an der dreimaligen Zusammenfassung der Lehre hervor. Man kann sich hier zumal von dem Lehrinhalt bei Honorius unschwer einen Begriff machen.

2. Hauptsächlichster Lehrinhalt die Darstellung des Verhältnisses von Wille u. Gnade; Augustins Gnadenlehre Vorbild. Erste Lehrzusammenfassung.

Wir beginnen darum mit ihnen die Darstellung des Lehrinhalts.

§ 2.

Die erste Zusammenfassung besagt (*M* fol. 85ᵃ und ᵇ):

„Der Gegenstand dieses *Inevitabile* wird auf folgendem Boden ventiliert: Die weiseste Vorsehung Gottes des Schöpfers hat von Anfang an einen Staat eingerichtet in regelmäßigster Verteilung, in dem sie den Söhnen den Ort der Herrlichkeit, den Knechten aber, vielmehr den Feinden, den Ort der Schmach vorher festsetzte; und zum Ort der Herr-

lichkeit wird keiner gelangen können, außer wer für ihn vorherbestimmt ist, und diesem kommt die Gnade Gottes zuvor, so daß er das Gute will, und die Hilfe Gottes unterstützt ihn, so daß er es kann. Zum Ort aber der Schmach wird keiner gelangen, außer wer für diesen von Ewigkeit her vorausgewußt worden ist, und dieser wird von der Gnade Gottes in gerechtester Weise verlassen. Von Gott aber verlassen wird er mit größter Schnelligkeit durch seinen freien Willen unwiderruflich zu diesem eilen. Von den Kindern aber, die keinen freien Willen haben, werden die einen, da sie nämlich getauft sind, durch die barmherzigste Güte Gottes an den Ort der Herrlichkeit, da sie prädestiniert sind, aufgenommen; die andern aber, da sie nicht getauft sind, werden durch einen unbegreiflichen und unerforschlichen, aber dennoch höchst gerechten Urteilsspruch Gottes an den Ort der Schmach versetzt werden. Und was immer im Himmel oder auf Erden oder in irgend einer Schöpfung Gottes geschieht, alles tut der allein gute Gott oder läßt es zu. Denn alles Gute durch die Vorherbestimmten unter Mitwirkung ihres eigenen freien Willens wirkt Gott; das Böse aber im Gegenteil läßt er von den Verworfenen gerechterweise durch den freien Willen geschehen, und in diesem allem wird gleiches Lob Gottes gefunden."

Zweite Lehrzusammenfassung

Die zweite Zusammenfassung lautet (*M* fol. 93[a] und [b]): „Um dir kurz zu offenbaren alle verschlossenen Geheimnisse, so höre mit dem Ohre des Herzens sorgfältig zu. Gott hat also von Anfang an in seinem Hause, das ist an dem Orte der Herrlichkeit, viele Wohnungen zubereitet, zu denen er die Auserwählten in der Weise vorherbestimmt hat, daß die verschiedenen verschiedene Wohnungen nach ihren verschiedenen Verdiensten erhalten. Zu diesen eilen auf verschiedene Weise die Vorherbestimmten, denen die göttliche Gnade zuvorkommt und weiterhilft. Dennoch wird keiner eine andere erhalten als jene, für die er von Ewigkeit her vorherberufen wurde, nämlich wer mehr gearbeitet hat, eine würdigere, wer weniger, eine geringere. Und keiner wird mehr arbeiten und höher durch Arbeiten emporsteigen können als bis zu jenem Maße, das ihm die ewige Anordnung von Anfang an festgesetzt hat. Umgekehrt hat am Ort der Schmach von Anfang an Gott verschiedene Strafen festgesetzt, zu denen er die Engel, die sündigen würden, und die zukünftigen Menschen nach den verschiedenen Verdiensten vorhergewußt hat, in die keiner eingehen wird außer der zu diesen von Ewigkeit her vorhergewußt ist, und niemand wird eine andere erhalten als jene, die das göttliche Vorherwissen vorhergesehen hat, daß er sie nach seinem Verdienste erlangen werde; nämlich wer mehr sich in der Schlechtigkeit geübt haben wird, wird eine größere Strafe erleiden, wer weniger, wird auch eine geringere erben. Niemand wird auch mehr Böses zu tun vermögen als die göttliche Vorsehung vorausgewußt hat, daß er tun werde, und gerechterweise zugelassen hat, daß er es zu seiner

Zeit tue. Daher steht geschrieben: Noch sind nicht voll die Sünden der Amorrhiter, und sagt der Apostel: damit sie voll machen ihre Sünden immer. Was heißt das, die Sünden voll machen, wenn nicht bis zu jenem Maße der Schlechtigkeit, zu dem sie Gott vorhergewußt hat, unvermeidlich (!) eilen? Darum ist es unvermeidlich (!), daß alle, die Gott zum Reiche vorherbestimmt hat, gerettet werden, und ist es unvermeidlich (!), daß die, die er zur Qual vorhergewußt hat, verdammt werden."

Dritte Lehrzusammenfassung.

Endlich sagt die dritte Zusammenfassung (*M* fol. 104[a] und [b]):

„Die ganze Summe dieses Büchleins will ich hier so zusammenfassen: Keiner wird also zum Ort der Herrlichkeit eingehen, außer den die göttliche Vorsehung für diesen von Anbeginn an vorherbestimmt hat, und keiner wird die Vorherbestimmung auf Grund der Verdienste, die bei den Kindern keine sind, erlangen. Sondern er wird sie auf Grund der ungeschuldeten Gnade Gottes erlangen. Er wird sie aber in viele Wohnungen aufnehmen, das heißt verschiedene Freuden ihnen geben, den Kindern zwar und jenen, die in der Todesstunde Buße tun, allein nach seiner Gnade, den andern aber auch gemäß ihrer verschiedenen Verdienste und verschiedenen Mühen, wie den Martyrern und allen, die in den Geboten des Herrn um dieser Hoffnung willen bis ans Ende streiten. Keiner wird auch am Ort der Schmach der Qualen teilhaft, außer den das göttliche Vorherwissen zu diesem vorhergewußt hat. Die aber dort versenkt werden, werden mehr nach den geheimen und unbegreiflichen Gerichten Gottes als nach ihren Verdiensten, die bei den Kindern keine sind, zurückgestoßen werden. Dennoch werden sie, weil sie mit freiem Willen das Böse erwählt, und bis zum Ende vollbracht und geliebt haben, für ihre verschiedenen Verdienste verschiedene Strafen erben. Und weil es unmöglich ist, daß dieses alles nicht so geschieht, darum wird diesem Büchlein der Name gegeben: Das Unvermeidliche (Inevitabile). Dies über die Prädestination und den freien Willen Ausgeführte überbring den Söhnen der Kirche, weil es, ich weiß es, verachten werden die Söhne Babels. Wer aber dies verachten oder auch nur bekämpfen wird, wird dadurch zeigen, daß er nicht zur Zahl der Vorherbestimmten gehört. Wer aber darnach noch die Frage über den freien Willen aufrührt, stößt wie ein Blinder bei hellem Tage gegen einen Berg."

Grundlinien jener Zusammenfassungen.

Als gemeinsame oder doch wenigstens an einer Stelle ausgesprochene Grundlinien der Lehre über die göttliche Vorherbestimmung und den freien Willen, die wir, möglichst wortgetreu wiedergaben, ergeben sich demnach die folgenden: Gott hat von Ewigkeit her den Ratschluß gefaßt, Menschen in den Himmel oder in die Hölle zu führen. Damit nun die Erwählten

den Himmel erlangen, gibt ihnen Gott alle Gnade, deren sie bedürftig sind; den andern aber gibt er nicht die Gnade, sodaß sie in den Himmel gelangen könnten, sondern gerechtesterweise von der Gnade verlassen stürzen sie in die Hölle, zu der sie Gott vorausgewußt hat.

Gleichwohl gibt Honorius sowohl bei den Guten als bei den Bösen deutlich genug zu erkennen, daß er sich diese Gnadenwirksamkeit Gottes nicht gegen die freie Willensentscheidung der Menschen gerichtet denkt. Er sagt von den Guten, daß sie mit freiem Willen mit der Gnade mitwirkten, und je mehr sie mitwirkten, einen um so höheren Himmel erhielten sie. Und von den Bösen bemerkt er, daß sie durch ihren eigenen freien Willen, mit dem sie das Böse tun, sich vom Himmel ausschließen, und daß sich die Tiefe der Hölle nach dem Maße ihrer Mißverdienste richte. Um den Gedanken einer Nötigung auszuschließen, gebraucht er den Ausdruck, Gott habe sie „vorhergewußt". Daß dieser Ausdruck den Gedanken einer Nötigung ausschließen soll, ergibt sich einmal aus dem Umstand, daß Honorius hier regelmäßig den Ausdruck „Vorherbestimmung" meidet, den er bei den Guten gebraucht; dann aus der Heranziehung von zwei andern Stellen, nämlich *M* fol. 96[b], wo er sagt, das Vorherwissen Gottes habe den Judas nicht zur Sünde des Verrats genötigt, und *M* fol. 98[a], wo er, offenbar mit Anspielung auf ebendasselbe, bemerkt, Gott habe den Verrat „vorhergewußt" (d. i. nicht erzwungen). Dazu kommt die Betonung der göttlichen Gerechtigkeit: in gerechtester Weise werden sie von der Gnade verlassen. Gott wäre aber nicht mehr der Gerechte und nun gar der höchst Gerechte, wenn er den Menschen zur Sünde und der darauf gesetzten Strafe nötigte. Zudem weist Honorius noch mehr auf die völlige Freiheit des Willens auch der Bösen hin, wo er sagt, sie ernteten nach dem Maße ihrer Mißverdienste verschiedene Qualen.

Ausdrücklich also schließt die Honorianische Prädestinationslehre, und nun hier in ihren hauptsächlichsten Zusammenfassungen, jeden Zwang für den freien Willen aus, der sich etwa aus dem Prädestinationswirken Gottes ergeben möchte. Dies müssen wir zumal festhalten, wenn wir sonst noch Äußerungen von ihm über die Größe der Gnadengewalt vernehmen. Sache des freien

Willens ist es also, wenn der Mensch in den Himmel oder in die Hölle kommt. Aber anderseits ist es doch, und sogar unbeschadet der menschlichen Willensfreiheit, die göttliche Gnadenwirksamkeit, die das ewige Los des Menschen wie auch des Engels bestimmt. Ohne die göttliche Gnadenhilfe kann nämlich der Mensch seine Freiheit in Hinsicht auf das ewige Heil, die Honorius hier ähnlich wie Anselm von Canterbury allein ins Auge faßt, nicht betätigen. Diese Gnadenhilfe gewährt nun Gott oder entzieht er, und so macht er, daß die einen in den Himmel, die andern an den Ort der Qualen kommen. Und durch den Grad, in dem er diese Gnadenhilfe den Menschen zuteil werden lassen will, hat er es auch ganz in der Hand, wie hoch der Himmel sein soll, und wie tief der Ort der Qual. Diese Art der Gnadenwahl zeigt sich vorzüglich bei den Kindern, die ihren Willen noch nicht gebrauchen können und darum wenigstens ohne seinen aktuellen Gebrauch (wenn auch nicht ohne Schuld, nämlich der Natur, an die Honorius zweifellos gedacht haben kann, weil er Augustin folgt) allein durch die Gnade gerettet werden; dieselbe Erscheinung will Honorius auch bei jenen finden, die in der Todesstunde sich bekehren.

Prüfung der Lehre an der Lehre Augustins, die sich bei genauer Betrachtung als Quelle der Lehre des Honorius erweist.

Unverkennbar lehnen sich diese Ausführungen des Honorius an die Prädestinationslehre Augustins, im besondern seine Lehre von der massa damnata, an. Denn daß Honorius Augustin gekannt und benutzt hat, ist nicht nur bei dem damaligen Zustande der Literatur und der theologischen Studien selbstverständlich, sondern ergibt sich auch aus den ausdrücklichen Zeugnissen des Honorius und aus sonstigen Hinweisen bei ihm.

Honorius bemerkt (*M* fol. 85[a]), daß Augustin vier Bücher über die Prädestination geschrieben habe; er aber und der hl. Paulus haben, so läßt er den Schüler einwenden, zwar vortrefflich über diesen Gegenstand geschrieben, aber, wie ihm scheine, voneinander Abweichendes, und auch in allzu großer Breite; darum möchte er sich über diesen Gegenstand kurz und klar äußern. Gemeint sind zweifellos Augustins Schriften *De correptione et gratia* und *De gratia et libero arbitrio* an Valentinus und die Mönche von Hadrumet (aus den Jahren 426 und 427); sowie *De praedestinatione sanctorum* und *De dono perseverantiae* an Prosper und Hilarius (428 oder

429). Augustin lehrt nun, daß alle Menschen durch die Sünde eine massa damnationis geworden seien, aus der Gott aus reinem Erbarmen von Ewigkeit her einen Teil für den Himmel auserwählt habe, während er den andern seinem selbstverschuldeten Schicksal überlasse[1]. Honorius spricht nun von den Sündern als solchen, die iustissime derelicti seien. Hält man dieses mit der Lehre Augustins zusammen, so sieht man, daß bei Honorius auch die Anschauung zugrunde liegen dürfte, daß die erste Schuld der Menschen, die dann durch weitere persönliche Schulden noch vergrößert wird, schuld an ihrem Untergang ist, aus dem Gott sie durch seine Gnade nicht zu befreien braucht noch auch tatsächlich sie befreit. Durch die schlimmen Handlungen ihres freien Willens, zu deren Vermeidung sie nicht die Gnade haben, stürzen sie in immer tiefere Sünden. Das lehrt Honorius ausdrücklich *M* fol. 92^b: Per liberum arbitrium semper in peius deficiunt, per quod se a Deo elongantes iuste pereunt, quia nemo potest venire ad filium, qui est vita aeterna, nisi pater per gratiam, id est per spiritum sanctum, traxerit eum. Man vergleiche nun hiermit das in dem letzten Werke Augustins, dem *Opus imperfectum contra Iulianum*[2] Gesagte: »Datur ergo,« inquis, »potestas ut filii Dei fiant, qui credunt in eum. Quae potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio: quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberaverit; sed in malo liberum habet arbitrium, cui delectationem malitiae vel occultus vel manifestus deceptor insevit, vel sibi ipse persuasit. Non itaque, sicut dicunt nos quidam dicere, et iste audet insuper scribere, omnes in peccatum, velut inviti, carnis suae necessitate coguntur: sed si iam in ea aetate sunt, ut propriae mentis utantur arbitrio, et in peccato sua voluntate retinentur, et a peccato in peccatum sua voluntate praecipitantur. Sed haec voluntas, quae

[1] Vgl. *Op. impf. c. Iulianum* l. I c. 136 (*PL* 45, 1136): Ubi dixit Apostolus: „ex uno omnes in condemnationem“ (*Rom. 5, 16*), ipsam massam demonstravit, quae tota vitiata ex Adam fluxit: ubi autem dicit, ex illa fieri vasa in honorem, gratiam commendat, qua homines quos creat, etiam liberat; ubi vero, ex illa fieri vasa in contumeliam, iudicium ostendit, quo homines, quamvis creet, non tamen liberat. Quod etiam vos de parvulis cogimini confiteri ...

[2] l. I c. 93 (*PL* 45, 1110).

libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est. Nec potest homo boni aliquid velle nisi adiuvetur ab eo qui malum non potest velle«[1].

Man sieht, daß Augustin wie Honorius einen freien Willen auch im Zustand der gefallenen Natur lehrt, nur daß sich der Mensch seiner nicht zum (übernatürlich) Guten bedienen und auf diese Weise den Himmel wiedererlangen kann; vielmehr stürzt er sowohl nach Honorius wie Augustin mit Freiheit sich in immer tiefere Sünden.

So stellt sich Honorius hier zweifellos als Schüler Augustins dar, wie sie ja in gleicher Weise auch die ewige Auserwählung lehren[2]. Außerdem weist auf Augustin das Bild von der Dei respublica hin (sieh die erste Zusammenfassung), die deutlich an Augustins Schrift *Über den Gottesstaat* gemahnt.

Woher es aber kommt, daß die göttliche Gnade den einen Sünder so beruft, daß er ihr Folge leistet, während sie den andern Sünder nicht so beruft, sodaß er ihr auch nicht folgt, darauf geht Augustin nicht ein. Auch Honorius sagt nur, daß Gott den einen Menschen die Gnade gibt, sodaß sie gerettet werden, während die andern von der Gnade gerechtesterweise verlassen werden. So wenig wie bei Augustin, auf dem er hier sicher fußt, darf man nun bei ihm meinen, daß er ohne weiteres die Erteilung von wenigstens hinreichenden Gnaden an die Sünder leugnet. Was er in seinem Sinne sagen will, ist dieses, daß die Sünder nicht in der Weise von Gottes Gnadentätigkeit gelenkt werden, daß sie in den Himmel gelangen. Er denkt über die Art, wie das geschieht, also letzthin über den Unterschied der wirklichen von der bloß hinreichenden Gnade, nicht nach und hat darum auch die Allgemeinheit von

---

[1] Vgl. hiermit wörtlich Augustinus in *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium* l. I c. 3 n. 7 (*PL* 44, 553): Non itaque, sicut dicunt nos quidam dicere, et iste audet insuper scribere, omnes in peccatum, velut inviti, carnis suae necessitate coguntur: sed si iam in ea aetate sunt, ut propriae mentis utantur arbitrio, et in peccato sua voluntate retinentur, et a peccato in peccatum sua voluntate praecipitantur.

[2] Augustin. *De praed. sanct.* c. 17 n. 34 (*PL* 44, 985): Elegit ergo eos de mundo cum hic ageret carnem, sed iam electos in se ipso ante mundi constitutionem. Haec est immobilis veritas praedestinationis et gratiae.

Gnaden in beiden Arten, mit andern Worten die Allgemeinheit der göttlichen Gnade sowenig wie Augustin behauptet oder geleugnet.

Die Lehre von der gratia possibilitatis geht auf Augustin zurück.

Auch was Honorius an zwei andern Stellen von der gratia possibilitatis sagt, die den Guten gegeben, den Bösen versagt werde, ändert an dem Gesagten nichts. Er führt zunächst *M* fol. 87^{b}—88^{b} aus:

„*(Schüler)* Da der Engel wußte, daß der Himmel so unvergleichlich besser als die Hölle ist, warum zog er es nicht vor, im Himmel zu bleiben? — *(Lehrer)* Das magst du und mögen jene sagen, die behaupten, der freie Wille vermöge mehr als die Vorherbestimmung. — *(Sch.)* Ich bitte dich in der Liebe Christi, fortzufahren, wie du begonnen hast. — *(L.)* Weil er zum Ort der Herrlichkeit nicht vorherbestimmt war, darum konnte er nicht in ihm bleiben. — *(Sch.)* Wenn er mit freiem Willen erwählt hätte, dort beständig zu bleiben, hätte er dort zurückbleiben können? — *(L.)* Er hätte es nicht gekonnt, weil er nicht wollte, wie er wollen mußte; nämlich ohne die (Gnaden-) Hilfe Gottes, vielmehr gegen Gottes Willen, wollte er dort sein; so stürzte er von da herab. — *(Sch.)* Wie, wenn er mit Gottes Hilfe wollte? — *(L.)* Weil er dies nicht gewollt hat, darum ist er herabgestürzt. Dies aber konnte er darum nicht wollen, weil er das Können nicht von Gott, sondern von sich selber haben wollte. Mit freiem Willen also hat er Gott und die Herrlichkeit verlassen, die er hatte, und ist unvermeidlich (!) in das Übel gefallen, das er vorhergewußt hat. — *(Sch.)* Warum konnte er dem mit freiem Willen nicht entgehen? — *(L.)* Was sagst du mir da? Du hast die Freiheit des Willens aufgestellt und sieh da, du führst die Möglichkeit des Tuns (faciendi possibilitas) ein, wo doch etwas ganz anderes die Freiheit des Wählers (eligendi libertas), etwas anderes die Freiheit zu handeln ist (agendi facultas). Der freie Wille ist allein die Freiheit, das Gute oder Böse zu erwählen (liberum enim arbitrium est tantummodo libertas bonum vel malum eligendi), und so eignet sie den Engeln und Menschen. Die Fähigkeit aber, das Gute zu tun, ist ein Geschenk von Gott allein. — *(Sch.)* Dank sage ich dir, denn bis jetzt habe ich diese Unterscheidung nicht beachtet. — *(L.)* Durch diesen Irrtum wirst du mit vielen andern getäuscht, da ihr die Bedeutung der Worte (vim dictionum) und den Unterschied zwischen der Freiheit des Willens und der Fähigkeit des Tuns nicht beachtet; und da ihr glaubt, daß es dasselbe sei, werfet ihr immer neue Fragen auf. Der Engel konnte durch seinen freien Willen das Gute erwählen, damit aber etwas zu erreichen ohne die (Gnaden-) Hilfe Gottes vermochte er nicht. Das Können aber hat ihm Gott darum nicht gegeben, weil er ihn nicht zur Herrlichkeit vorherbestimmt hat."

Ähnlich sagt Honorius *M* fol. 97^b und 98^a:

„*(L.)* Um dir kurz den ganzen Wald der Prädestination und des freien Willens umzuhauen, möchte ich dir beispielsweise diese zwei, Judas und Petrus, vorstellen. Wer möchte jemals Bedenken haben, daß Judas vorherbestimmt sei, wenn er ihn unter den auserwählten Aposteln vom Herzensdurchschauer erwählt erblickt, und wie er mit den Aposteln nicht allein predigt, sondern auch durch Wunder glänzt? — *(Sch.)* Keiner. — *(L.)* Wenn also der Herr ihn zum Fürsten der Welt aufgestellt und ihn mit so vielen Gnadengeschenken überhäuft hat, warum ist er zugrunde gegangen? — *(Sch.)* Ich glaube, weil er den Herrn verraten hat. — *(L.)* Glaubst du etwa, daß das Herz dessen mit dem Herrn gewesen ist, der den Geber so vieler Gnadengeschenke für einen schäbigen Preis zu verraten sich nicht geschent hat? — *(Sch.)* Durchaus nicht. — *(L.)* Da er wußte, daß es böse sei, seinen Lehrer und Herrn zu verkaufen, warum hat er es mit freiem Willen nicht vermieden, dies zu tun? — *(Sch.)* Ich glaube, er hat es nicht gekonnt. — *(L.)* Warum? — *(Sch.)* Ich glaube, er hat die Gnade des Könnens (gratiam possibilitatis) nicht gehabt. — *(L.)* Warum hat er sie nicht mit Petrus empfangen? — *(Sch.)* Sag du es. — *(L.)* Weil er mit Petrus nicht vorherbestimmt gewesen ist. Warum hat Petrus den Herrn nicht verkauft? — *(Sch.)* Ich glaube, er hat es nicht tun können. — *(L.)* Und mußte es Judas tun? — *(Sch.)* Da geschrieben steht von Pharao: Dazu habe ich dich aufgestellt, damit mein Name durch dich verherrlicht werde, glaube ich, daß Judas dazu aufgestellt worden ist, zumal da Gott von Anbeginn an beschlossen hatte, daß sein Sohn überliefert werde, und vorhergewußt hatte, daß dies durch Judas geschehen werde, zumal da die Schrift in Erfüllung gehen mußte, die das von ihm vorausgesagt hat, wie im Evangelium zu lesen steht: damit die Schrift erfüllt werde, der mit mir das Brot ißt, wird gegen mich die Ferse erheben. — *(L.)* Ich billige deinen Scharfsinn. Weil Petrus vorherbestimmt worden war, war ihm niemals der Gedanke in den Sinn gekommen, den Herrn zu verkaufen, noch konnte er es; für Judas aber, da ihm dies zu tun durch seinen freien Willen in den Sinn gekommen war [1], war es unvermeidlich, weil er nicht vorherbestimmt war, zumal da Gott dieses von ihm vorausgesehen hat.“

Wie wir an beiden Stellen sehen, macht Honorius die Unterscheidung zwischen der Wahlfreiheit und dem Können des Guten. Die Wahlfreiheit allein genügt nicht, um das Gute zu vollbringen, sondern es muß noch das Können des Guten hinzutreten. Dieses wird, wie Honorius im zweiten Beispiel zeigt, von Gott teils gegeben, teils, wie das erste und zweite Bei-

[1] Von hier an ist der von uns verbesserte Text benutzt; s. o. S. 38 u. 39.

spiel erläutert, versagt. Weder der Engel noch der Mensch vermag diese Fähigkeit, das Gute zu tun, aus sich zu besitzen; sondern er muß sie von Gott erlangen, der sie aus Gnade den einen erteilt, weswegen es heißt: gratia possibilitatis, den andern versagt.

Auch hier sieht es auf den ersten Augenschein aus, als ob Honorius eine Beschränkung in der Erteilung der zum Heile notwendigen Gnaden lehre. Aber ein Vergleich mit der Lehre Augustins zeigt, daß er sie diesem entnommen hat, und daß sie in gleicher Weise, wie bei diesem, zu erklären sein dürfte. Augustin unterscheidet die Wahlfreiheit und die Freiheit, das sittlich Gute zu wollen; nur letztere ist für ihn in vollem Sinne Freiheit. Die Wahlfreiheit besitzt der Mensch auch, wenn er der Gnade beraubt ist, sodaß er nicht das sittlich Gute (im Sinne des übernatürlich Guten, das Augustin allein ausdrücklich im Auge hat) wollen kann: dann stürzt er sich, aber durch freie Entscheidung, von Sünde zu Sünde. Die sittliche Freiheit, d. h. die Freiheit zum Vollbringen des übernatürlich Guten, erhielt der erste Mensch allein durch die Gnade Gottes, und durch die Gnade des Erlösers wird sie jetzt wiederum erteilt [1]. Aber nicht allen Menschen wird nach Augustin diese Fähigkeit zuteil, das übernatürlich Gute zu wollen, da Gott nach dem Falle keinem Menschen sie schuldet: darum müssen die Menschen, durch ihre eigene freie Entscheidung in diese Notlage der sittlichen Unfreiheit, der Knechtschaft der Sünde, versetzt, nunmehr sündigen, weshalb Augustin von einer peccatum habendi dira necessitas spricht. Daß

[1] Vgl. hierzu die oben S. 47 u. 48 angeführten Stellen und folgende: *Contra duas epist. Pelag.* l. II c. 5 n. 9 (*PL* 44, 577): Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus: sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.

L. c. l. I c. 2 n. 5 (*PL* 44, 552): Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: „Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis" (Ioan. 8, 36): utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet. Siehe auch Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg i. B. 1909) II 34.

es aber eine Lage ist, in der die Willensfreiheit als solche nicht aufhört, sahen wir bereits. Es geht auch schon daraus hervor, daß Augustin ähnlich auch von einer bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas, also von einer Notwendigkeit des von der Gnade ergriffenen Menschen, das Gute zu tun, und doch in demselben Atem von einer „freigewollten“ Notwendigkeit spricht [1].

§ 3.

3. Tendenz der Darstellung: das Gnadenwirken Gottes hat das Übergewicht über den Willen, unbeschadet seiner Freiheit.

Des Honorius Hauptabsicht nun ist, zu zeigen, wie sehr das Gnadenwirken Gottes das Übergewicht über den Willen, unbeschadet seiner Freiheit, hat. Darauf deuten wir hier kurz mit folgenden, den ganzen Text durchziehenden Stellen hin:

M fol. 81[b]: „Was aber der freie Wille ohne die helfende Gnade vermag, wirst du aus Folgendem ersehen.“ Der Schüler hatte nämlich vorher eingewendet, durch die Prädestinationslehre, wie sie sein Lehrer (Honorius) wiedergebe, erscheine der freie Wille nicht nur erdrückt, sondern bis auf das letzte Fünklein ausgelöscht. *M* fol. 87[b] und 88[a]: „Das magst du und mögen jene sagen, die behaupten, der freie Wille habe das Übergewicht über die Vorherbestimmung.“ *M* fol. 90[b]: „Weißt du nicht, daß die Freuden des Himmels und die Qualen der Hölle mehr gemäß der Vorherbestimmung als gemäß den Verdiensten erteilt werden?“ *M* fol. 91[a]: „Das Himmelreich wird nicht gemäß den Verdiensten, sondern gemäß der Gnade erteilt.“ *M* fol. 104[a]: „Keiner wird die Vorherbestimmung gemäß den Verdiensten, die bei den Kindern keine sind, erhalten.“

Gleichwohl bemerken wir, daß auf die Betonung der stets dem Menschen verbleibenden Freiheit, nämlich jener, die man die natürliche Wahlfreiheit nennt, überall unmittelbar oder mittelbar Rücksicht genommen wird. So können wir schon in den eingangs angeführten drei Lehrzusammenfassungen bemerken, daß es der freie Wille ist, mit dem Gute und Böse wirken: *M* fol. 85[b] sagt Honorius: „An den Ort der Schmach kommt niemand, als wer

[1] *De perfectione iustitiae hominis liber* c. 4 (*PL* 44, 296): Ipsa enim sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas. Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas, et accipiatur tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas.

dazu vorhergewußt ist; dieser eilt . . . mit seinem freien Willen unwiderruflich zu diesem Orte hin."

Hier sagt er unmittelbar, daß der Mensch mit freiem Willen der Hölle zueile; mittelbar ist dieselbe Lehre in dem Wort „vorhergewußt" enthalten: denn Honorius gebraucht es hier allein bei den Bösen, während er bei den Guten sich des Ausdruckes „vorherbestimmt" bedient: es geschieht das, um den Gedanken auszuräumen, als ob Gott das böse Tun so wie das Gute bewirke. Wenn es aber nur vorhergewußt ist, dann muß es der böse Wille selbst, also mit Freiheit, tun. Dieselbe Erscheinung, mittelbare und unmittelbare Betonung der Freiheit, kehrt auch sonst durchgehends wieder. Hinsichtlich der Guten bemerkt er an jener Stelle: Alles Gute, das die Auserwählten tun, tut Gott; die Auserwählten wirken aber mit ihrem freien Willen mit. So sehr also Gott das Vollbringen des Guten zugeschrieben wird, so wird doch nicht geleugnet, vielmehr ausdrücklich bemerkt, daß hierbei auch die Menschen, und zwar mit ihrem freien Willen, wirkend sind. Wenn er aber auch die Willensfreiheit anerkennt, so will Honorius doch zeigen, daß das Gnadenwirken Gottes den Ausschlag gibt.

§ 4.

4. Vorwürfe Conens gegen die Lehre des Cassandrischen Textes. Erster Einwurf.

Gerade die Aussprüche hierüber sind es nun gewesen, die Conen anstößig erschienen[1]. So tadelt er den Ausspruch: Quid meretur homo nisi malum? vel pro quo merito exspectat quis a Deo praemium? Quicquid electi boni operantur, Deus in eis operatur. Wirklich findet sich dieser Ausspruch im Kelleschen Text *M* fol. 91[a] und [b]: Regnum caelorum non secundum merita, sed secundum gratiam datur. Quid enim meretur homo nisi malum? vel pro quo merito exspectat a deo quis pretium? Quicquid enim electi boni operantur, deus in eis operatur, sicut scriptum est: deus operatur in nobis et velle et posse pro bona voluntate, sed deus operatur et electi cooperantur. Deus operatur electos sua gratia praeveniendo velle et subsequendo posse, cooperantur ipsi per liberum arbitrium consentiendo bona voluntate. Haec bona voluntas remuneratur in eis, ut scriptum est: accepimus gratiam pro gratia *(Ioan. 1, 16)*. Gratiam accepimus, cum nos deus prae-

[1] S. die Vorrede zum *Inevitabile* in: *PL* 172, 1191—1198.

venit ut velimus, et subsequitur ut possimus. Pro hac gratia aliam gratiam dabit nobis, cum nos in gloria remunerabit. Man vergleiche nun diese Stelle etwa mit Augustins *Epistola ad Sixtum compresbyterum*[1], und man wird sofort bemerken, daß Honorius sich mit seiner Lehre ganz auf Augustinus stützt. Auch nach Augustin kann der Mensch die Gnade, die ihm das Vollbringen des übernatürlich Guten und damit die Erlangung des Heils ermöglicht, mit nichts sich verdienen. Wenn Gott ihn für seine Mitwirkung belohnt, dann belohnt er im Grunde nur seine Gnadengeschenke, denn nur diese haben dem Menschen sein heilsverdienstliches Mitwirken und damit die Erteilung des himmlischen Lohnes ermöglicht. Wenn aber Honorius sagt: Was verdient der Mensch anderes als Schlimmes?, so hat er auch dieses aus Augustin, der beispielsweise versichert: wir müssen sicher und unerschütterlich festhalten, daß bei Gott nicht dieses Unrecht vorhanden ist, daß er jemanden ohne Mißverdienste verdammt; und daß er diese Güte besitzt, viele ohne ihre Verdienste zu befreien. Er zeigt so an denen, die er verdammt, was allen gebührt, damit daran diejenigen, die er befreit, erkennen, welche auch ihnen geschuldete Strafe erlassen und welche unverdiente Gnade ihnen geschenkt wird[2].

[1] Augustin., *Epistola CXCIV ad Sixtum compresbyterum* c. 5 n. 19 (*PL* 33, 880 u. 881): Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua? Sicut enim ab initio fidei misericordiam consecuti sumus, non quia fideles eramus, sed ut essemus, sic in fine, quo erit vita aeterna, coronabit nos, sicut scriptum est, in miseratione et misericordia (*Ps. 102, 4*). Non itaque frustra Deo cantatur: Et misericordia eius praeveniet me (*Ps. 58, 11*); et: Misericordia eius subsequetur me (*Ps. 22, 6*). Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur; tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. Ubi autem invenimus etiam vitam aeternam gratiam nuncupari, habemus apud eumdem gratiae magnificum defensorem apostolum Paulum: Stipendium, inquit, peccati mors est: gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu domino nostro (*Rom. 6, 23*).

[2] *Contra Iulianum Pelag.* l. IV c. 8 n. 45 (*PL* 44, 761): dum tamen certum et immobile teneamus, non esse iniquitatem apud Deum (*Rom. 9, 14*), qua quemquam sine malis meritis damnet; et esse bonitatem apud Deum, qua multos sine bonis meritis liberet: demonstrans in eis quos damnat quid

Zweiter Einwurf.

Ferner tadelt Conen als häretisch oder doch anstößig die Betonung der Gnade in dem Satze: Qui merguntur in stagnum sulphuris et ignis, magis secundum Dei iudicia quam propria merita illuc retruduntur. Mit dieser tatsächlich *M* fol. 104[b] sich findenden Lehre halte man nun zusammen, was Augustinus über die Gewalt des Gnadenwirkens unbeschadet der menschlichen Freiheit sagt. Er bemerkt, daß Gott mehr in seiner Gewalt die Willen der Menschen hat als sie selbst die ihrigen[1]. Man erwäge, daß sowohl nach Honorius als nach Augustin Gott es in der Gewalt hat, aus dem Sündenelend die Menschen so zu befreien, daß sie nicht sündigen, wie Petrus, während ein Judas, dem die wirksame Gnade nicht geschenkt wurde, sündigte. Wenn es nun auf Gottes unfehl-

omnibus debeatur; ut hinc discant quos liberat, quae sibi poena debita relaxetur, et quae indebita gratia condonetur. S. a. *De praed. Sanct.* c. 8 n. 16 (*PL* 44, 972).

[1] *De corrept. et gratia* c. 14 n. 45 (*PL* 44, 943—944): Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in caelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit (*Ps. 134, 6*), et qui etiam illa quae futura sunt fecit (*Js. 45* nach der LXX), humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit . . . Nun führt Augustin als Beispiele die Leute Sauls und Davids an, die ihnen folgten, nachdem Gott ihre Herzen angerührt. Von den Leuten Davids bemerkt er ausdrücklich, daß sie frei waren und daß ihre Herzen doch durch die Größe der göttlichen Gnadenwirksamkeit dazu bewogen wurden, David zum König zu machen, da Gott mehr die Willen der Menschen in seiner Gewalt hat als sie selbst die ihrigen: Sua voluntate utique isti constituerunt regem David. Quis non videat? Quis hoc neget? Non enim hoc non ex animo, aut non ex bona voluntate fecerunt, quod fecerunt corde pacifico: et tamen hoc in eis egit, qui in cordibus hominum quod voluerit operatur . . . Dominus omnipotens qui erat cum illo (sc. David), adduxit istos ut eum regem constituerent. Et quomodo adduxit? Nunquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas; quis alius facit ut salubris sit correptio . . .? — Ferner *De gratia et libero arbitrio* c. 20 n. 41 (*PL* 44, 906): quae Scriptura divina si diligenter inspiciatur, ostendit non solum bonas hominum voluntates quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigit vitam, verum etiam illas quae conservant saeculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam praestanda, vel ad poenas quibusdam ingerendas, sicut ipse iudicat, occultissimo quidem iudicio, sed sine ulla dubitatione iustissimo. Auch *Contra Iul. Pel.* l. IV c. 8 n. 42 (*PL* 44, 759).

barer, die Freiheit freilich nirgends aufhebender, sie vielmehr voraussetzender Gnadenwirksamkeit beruht, wer in den Himmel kommt und wer nicht, so kann Honorius in einem guten Sinn recht wohl sagen, daß mehr die Gnade als der Wille tut. Ist doch auch nach dem Konzil von Orange (Arausicana II) die Errettung der Menschen unbeschadet ihrer Mitwirkung „das Geschenk des errettenden Gottes" (salvantis donum), also sichtlich Gott der Hauptwirkende.

Dritter Einwurf.

Aber ist nicht wenigstens diese weitere, die Gnade betonende Stelle anfechtbar: Quemadmodum ignis necessario calet, glacies friget, sic necessario omnes ad regnum Dei praedestinati salvi fient? Diese Stelle findet sich tatsächlich *M* fol. 91ᵇ. Honorius denkt auch hier an den ausschlaggebenden Gnadenwillen Gottes, der aber die menschliche Freiheit nach ihm nicht aufhebt. Daß dieser ausschlaggebende Wille Gottes, der die einen Menschen zum Himmel vorherbestimmt hat, in Erfüllung gehe, nennt er notwendig, und das stimmt auch mit dem bisher Gesagten überein. Diese Notwendigkeit beeinträchtigt auch die menschliche Freiheit nicht, die ja nach Honorius stets vorhanden ist. Weil Honorius aber nicht ausdrücklich beschreibt, welcher Art diese Notwendigkeit ist, wie das Anselm hinsichtlich des Vorherwissens Gottes tut (*De concordia etc.* q. 1 cc. 2 und 3), nämlich als die Notwendigkeit, daß das, was Gott vorherbestimmt hat, nicht nicht so eintreffen kann, wie er es vorherbestimmt hat, darum kann die Betonung des Notwendigen mißverständlich klingen.

Es gilt das um so mehr, als Honorius auch andern Orts diese Notwendigkeit ohne nähere Beschreibung hervorhebt, so wenn er *M* fol. 96ᵇ sagt, daß es unmöglich sei, daß einer der Auserwählten zugrunde gehe. Noch mißverständlicher muß es darum erscheinen, wenn er sich hier, um die Größe dieser Notwendigkeit auszudrücken, sogar zweier Bilder bedient, die der starren Notwendigkeit der unbelebten Natur entnommen sind; es kann das noch mehr den Anschein erwecken, als ob Honorius hier die Freiheit des Menschen bestreite. Das tut er nun nirgends; darum ist es klar, das es sich hier nur um ein Bild handelt, und das tertium comparationis nur die Notwendigkeit überhaupt ist, die durch Bilder aus der Natur anschaulich dargestellt werden soll.

Mit Rücksicht darauf, daß Honorius sonst den freien Willen

stets genügend betont, sind, in diesem Zusammenhang betrachtet, jene Bilder unmißverständlich; sie werden mißverständlich erst, wenn sie aus diesem Zusammenhang entfernt werden. Da ein Mißverständnis möglich ist, wie es denn bei Conen tatsächlich vorliegt, da ferner in der Tat die Freiheit bei dieser Notwendigkeit von Honorius nicht genügend betont, diese Notwendigkeit selbst nicht genügend beschrieben erscheint, so läßt sich freilich nicht leugnen, daß die Wahl jener Bilder immerhin nichts weniger als eine glückliche ist.

So hat es sich gezeigt, wie sehr die Darstellung des Honorius von der Lehre Augustins abhängig und in allem Wesentlichen dieselbe ist. Wenn Honorius durch seine ganze Schrift hindurch beweisen will, wie sehr unbeschadet der menschlichen Freiheit das Gnadenwirken Gottes den Vorrang habe, so ist das die Übersetzung des Wortes Augustins, das dieser immer wieder dem pelagianischen gratiam secundum merita dari entgegenstellt, des Wortes nämlich: gratiam non secundum merita dari.

§ 5.

5. Eine Besonderheit in der Lehre: Betonung der Unfehlbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens.

Was aber dem Honorius eigentümlich erscheint, wenigstens in dieser Schärfe bei Augustinus nicht betont ist, ist eine unmittelbare Folgerung, die er sichtlich aus diesem beherrschenden Gnadenwirken Gottes zieht. Er betont nämlich die Sicherheit desselben, die Unfehlbarkeit, mit der Gott die einen durch Verleihung der Gnade unter ihrer freien Mitwirkung in den Himmel führt, während er die andern ebenfalls unfehlbar durch Versagung der wirksamen Gnaden ihrer selbstverdienten Hölle überläßt. So sagt er *M* fol. 85[b], daß der Verworfene unwiderruflich (irrevocabiliter) in den Abgrund eile.

Lesen wir auch zur vollen Würdigung den längeren Abschnitt *M* fol. 93[b]—96[a]:

„Was heißt das, die Sünden voll machen, wenn nicht zu jenem Maß der Bosheit unvermeidlich (inevitabiliter) hineilen, zu dem sie, wie Gott vorausgewußt hat, hingelangen würden? Darum ist es bei allen, die Gott zum Himmelreich vorherbestimmt hat, unvermeidlich (inevitabile), daß sie gerettet, und bei denen, die er zur Qual vorausgewußt hat, ist es unvermeidlich (inevitabile), daß sie verdammt werden. — (*Sch.*) Durch diese erstaunliche Behauptung scheint mir jener gewöhnliche Satz bekräftigt zu werden, nämlich daß alles, was dem Menschen begegnet oder die Menschen selbst tun, aus Notwendigkeit sich ereignet und gemäß

der Festsetzung Gottes geschieht. — (*L.*) Dieser Satz beruht teils auf Wahrheit, teils ist er falsch. Falsch ist er nämlich in diesem Teil: Was immer die Menschen Böses getan haben, oder was ihnen an Unheil wegen ihrer Sorglosigkeit unvorhergesehen begegnet; daß dieses geschieht, hat Gott nicht festgesetzt, sondern nur vorausgesehen, daß es geschehen würde, und gerechterweise zugelassen, daß es geschieht. Im übrigen aber kann er bestehen bleiben. Was nämlich den Auserwählten Gutes begegnet, daß dies geschehen würde, hat Gott von Anfang an vorhergewußt, und daß dieses geschah, ist unvermeidlich (inevitabile) gewesen. Was ihnen aber Übles begegnet, hat Gott bei ihnen aus drei Gründen zugelassen: erstens damit einige von ihren Sünden gebessert würden, wie David; zweitens damit einige, versucht, herrlicher bekrönt würden, wie Job; drittens damit einige vom Gefallen an der Sünde zurückgehalten würden, wie Paulus, und dies muß wiederum unvermeidlich (inevitabile) geschehen . . . Alles also, was von Gott vorherbestimmt worden ist, geschieht aus Notwendigkeit so. Was er aber nicht vorher festgesetzt, sondern von dem er nur vorausgewußt hat, daß es geschehen werde, bei dem ist es unvermeidlich, daß es geschieht, da der schlechte Sinn, der begehrt, mit freiem Willen handelt. Daher kommt es, daß vielen der Tag des Todes oder ein andres Unglück vorherverkündet wird, und man kann es nicht vermeiden (inevitabile). Der Prophet nämlich hat den Söhnen Helis den Tod vorausgesagt, und dennoch konnten sie ihn nicht vermeiden (inevitabile). Es steht nämlich geschrieben: Sie hörten nicht auf ihren Vater, weil der Herr sie töten wollte. Warum hörten sie nicht auf ihren Vater, als weil sie dem Übel nicht entgehen konnten, das sie verdienten? Was heißt das, „der Herr wollte sie töten“, anders als, „er ließ ihren Tod zu, zu dem sie, wie er voraussah, durch ihren freien Willen gelangen würden“? So kommt es, daß Julius Cäsar dem vorhergesagten Todestage mit allzu großer Sorge entgehen wollte, es aber keineswegs vermochte. — (*Sch.*) Daß die Vorherbestimmung und das Vorherwissen Gottes in Erfüllung gehen, scheint mir so unvermeidlich (inevitabile), wie daß die Sonne leuchtet und das Feuer erwärmt. — (*L.*) Alles, was Gott vorherbestimmt oder vorhergewußt hat, muß unvermeidlich (inevitabile) geschehen, da er allein alles tut oder doch zuläßt. Denn alles, was Gutes, sei es im Himmel, sei es auf Erden, sei es in jeglicher Schöpfung Gottes, geschieht, wirkt der allein gute Gott durch seine Auserwählten, Engel oder Menschen, wobei diese mitwirken durch die Zustimmung ihres freien Willens . . . Auch durch die Verworfenen wirkt Gott, da sein Urteil durch sie vollstreckt wird, wie er durch die Chaldäer Jerusalem zerstört hat. Sieh, ein und dasselbe Werk vollbringen Gott und die Chaldäer auf verschiedene Weise, aber dennoch wird er deswegen gelobt und werden jene verdammt, denn er tut es aus Gerechtigkeit, diese aber aus Grausamkeit . . . So gereicht alles zum Lobe und zur Herrlichkeit Gottes, der sich erbarmt, wessen er sich

erbarmen will, durch Verleihung der Herrlichkeit, und verhärtet, wen er will, indem er ihn den Qualen übergibt."

Honorius lehrt also, daß alles notwendig, unvermeidlich so eintrifft, wie Gott es vorherbestimmt und vorhergesehen hat, so zwar, daß dadurch die Freiheit des Menschen nicht aufgehoben wird und auch Gott keineswegs Urheber des Bösen ist. Sondern Urheber dieses ist der sündige Wille des Geschöpfes, den mit der daraus folgenden Strafe Gott zugelassen hat; die Strafe selbst aber hat Gott bereitet[1]. Gott ist mit diesem Unterschied Urheber alles dessen, was geschieht; und darum muß es nach Honorius unfehlbar, unvermeidlich in Erfüllung gehen. Dieses ist unvermeidlicher, notwendiger, als daß die Sonne leuchtet oder das Feuer erwärmt. Darum sagt er auch *M* fol. 96[b]: „Wie es unmöglich ist, daß der Himmel einstürzt, so ist es auch unmöglich, daß einer von den zum Himmel Vorherbestimmten zugrunde gehe. Wenn Paulus im Irrtum (Unglauben) gestorben wäre, so wäre er nicht auserwählt gewesen. Aber weil er ein Auserwählter war, darum konnte er vor seiner Bekehrung nicht sterben."

Wir haben bereits wohl reichlich gesehen, daß es sich nicht um eine Auserwählung handeln kann, die ohne Rücksicht auf die Mitwirkung des menschlichen Willens, darum auch des Paulus, geschieht. Aber Gott hat ihm die Auserwählungsgnade verliehen, d. h. er verleiht ihm so wirksame Gnade, daß er unbeschadet seiner Freiheit, vielmehr unter beständiger Mitwirkung derselben (s. ob. S. 45) ganz gewiß zur ewigen Seligkeit, in den Himmel, gelangt. Und hier nun bemerkt Honorius: daß dieses Gnadenwirken Gottes durch etwas vereitelt werde, sei unmöglich; es ist unvermeidlich, daß er gerettet wird. Wenn er freilich, was nebenher bemerkt sei, das Beispiel vom (irdischen) Himmel gebraucht, der nicht untergeht, obschon er doch zum Untergang bestimmt ist, so konnte er das mit ähnlichem Recht tun wie Gott, der in der Hl. Schrift mit „ewig" zuweilen, aber auch nur zuweilen, den Sinn von „sehr lange" verbindet; z. B. die Erde steht ewig, nämlich verglichen mit den stets wechselnd auftretenden und

[1] Bemerken wir hier seine Übereinstimmung mit dem 1. Konzil von Quiercy c. 3: Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum (H. Denzinger, *Enchiridion* n. 281).

dann wieder verschwindenden Menschengeschlechtern. — Endlich sei noch herausgehoben *M* fol. 104[b]: Die aber dort hineinversenkt werden, werden mehr gemäß den geheimen und unbegreiflichen Ratschlüssen Gottes als gemäß ihren Verdiensten, die in den Kindern keine sind, zurückgestoßen . . . Und weil es unmöglich ist, daß dieses alles nicht so geschieht, darum hat dieses Büchlein den Titel „das Unvermeidliche (Inevitabile)“. Die Betonung des unfehlbaren Gnadenwirkens Gottes bildet also so sehr ein besonderes Merkmal der Prädestinationslehre des Honorius, daß sie nicht nur wie ein roter Faden die ganze Schrift durchzieht, sondern ihr folgerichtig auch den Namen gegeben hat.

§ 6.

6. Trotzdem ein freier Wille durchaus gelehrt. Eine Definition desselben gegeben, während eine Definition der Praedestination fehlt. Beweise für die Lehre von der Wahlfreiheit.

Unzertrennlich mit der Lehre von dem überlegenen, unfehlbaren Gnadenwirken ist aber seine Lehre vom freien Willen des Menschen verbunden, wie besonders klar die Schlußbemerkung *M* fol. 104[b] zeigt: „Dieses über die Vorherbestimmung und den freien Willen überbring den Söhnen der Kirche.“ Die Frage der Stellung des Willens innerhalb der vorherbestimmenden Tätigkeit Gottes bildet sogar die Veranlassung der Schrift. Honorius läßt nämlich den Schüler zu ihrem Beginn sprechen:

Der Gesandtschaft meiner Mitbrüder entledige ich mich nun. Sie bitten ehrfurchtvollst, du möchtest ihnen den unlösbaren Knoten des freien Willens lösen, den deine Disputation, wie es ihnen scheint, nur noch unlösbarer gemacht hat. Wenn allein die Vorherbestimmten, wie einige sagen, was sie auch immer getan haben, gerettet werden, so scheint der freie Wille gänzlich hinweggeschafft zu werden, und muß man glauben, daß die, die verdammt werden, schon nicht nur ohne Schuld, sondern sogar ungerecht bestraft werden. — *M* fol. 84[b] (*Schüler*): Durch so viele wahrheitsgemäße Zeugnisse scheint mir der freie Wille von der Vorherbestimmung nicht nur erdrückt, sondern so sehr ausgelöscht zu sein, daß man nicht einmal ein Fünklein findet, an dem er wieder angezündet werden könnte. — *M* fol. 97[b] (*Lehrer*): Um dir kurz den ganzen Wald der Vorherbestimmung und des freien Willens niederzuhauen, will ich dir beispielshalber diese zwei, Judas und Petrus, vorführen.

Wieviel also der Wille vermag, dies zu zeigen ist die Veranlassung und der Gegenstand unseres *Inevitabile,* und da eben zeigt Honorius, wieviel mehr als der Wille unbeschadet seiner Freiheit die Gnade vermag, ja, wie sie letzthin allein ausschlag-

gebend ist. Die Antwort auf den Vorwurf der Schüler, daß die Erwählten gerettet werden, und die Bösen verworfen werden, was sie auch immer getan haben mögen, haben wir bereits gesehen: Honorius nimmt diese Lehre nicht zurück, sondern zeigt, daß Gott durch die Verleihung wirksamer Gnaden die einen bei aller Wahrung ihrer Freiheit, vielmehr unter beständiger Mitwirkung, unfehlbar zum Himmel führt, so daß es unmöglich ist, daß solche verloren gehen, wie es bei Paulus eben wegen einer derartigen Berufung unmöglich war, daß er lange im Irrtum verharrte (*M* fol. 96[a] und [b]), und dem Petrus aus demselben Grunde auch nicht einmal der Gedanke kommen konnte, seinen Herrn und Meister zu verkaufen (*M* fol. 97[b] und 98[a]), während er die andern eben durch Versagung solcher durch nichts geschuldeter (wirksamer) Gnaden ihrem freien Willen und selbstgewollten bösen Schicksal überläßt, wie den Judas (*M* fol. 97[b] und 98[a]) und den bösen Engel (*M* fol. 88[a] und [b]). Er zeigt auch eigens, daß der böse Engel frei und doch, nämlich zum sittlich Guten, unfrei war, sodaß er durch seinen freien Willen der sittlichen Unfreiheit verfiel, aus der ihn Gott weder zu befreien brauchte noch befreite.

Definition der Willensfreiheit

Über den freien Willen bringt Honorius sogar einen eigenen Abschnitt (*M* fol. 86[a]—87[a]). Er sagt, daß der freie Wille die Freiheit sei, das Gute oder Böse zu erwählen (libertas bonum vel malum eligendi). Als solche eignet er der englischen und menschlichen Natur. Schuld des Engels und des Menschen war es, daß sie der Fähigkeit, mit freiem Willen das Gute zu erwählen, verlustig gingen, sodaß sie jetzt noch immer mit Freiheit zwar, aber das Böse sich erwählen. Die Ausführung hierüber weist wieder lebhaft auf Augustinus hin. Man sehe, was Honorius schreibt (*M* fol. 90[a] und [b]): Ante peccatum est arbitrium in homine liberum. Postquam vero bono postposito malum, id est peccatum, per consensum elegerit, iam non liberum, sed captivum erit. A quo enim quis vincitur, illius etiam servus efficitur . . . Itaque non iam per liberum arbitrium quod vult ei facere licebit, sed quod ille (sc. daemon) suggerit, cuius dominio se sponte subiugaverit. Nec arbitrium habet liberum, ut se de iugo eius dominationis excutiat, nisi gratia Dei eum praeveniat, ut bonum quod sprevit, cupiat et subsequatur, ut illud implere praevaleat; und vergleiche hiermit

De corrept. et gratia c. 1 n. 2 (*PL* 44, 917): Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere: sed in malo faciendo liber est quisque iustitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit, Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis *(Ioan. 8, 36)*. Nec ita ut, cum quisque fuerit a peccati dominatione liberatus, iam non indigeat sui liberatoris auxilio: sed ita potius, ut ab illo audiens, Sine me nihil potestis facere *(id. 15, 5)*: dicat ei et ipse, Adiutor meus esto, ne derelinquas me *(Psalm. 26, 9)*. Also Augustin lehrt schon, worin die Freiheit des Willens besteht, daß sie nämlich die Fähigkeit ist, zwischen böse und gut zu wählen, lehrt, daß der böse Wille sich freiwillig der Fähigkeit beraubt habe, das Gute zu wollen, sodaß er jetzt nur noch aus freien Stücken das Böse will, und daß ihn der (Gottes- und Menschen-) Sohn befreien mußte, damit er mit Freiheit wieder das Gute wollen, und mit seiner Gnade auch weiter unterstützen mußte, damit er es auch noch weiter vollbringen konnte. So beobachten wir auch wieder hier, in der Definition des freien Willens und in seiner Darstellung vor und nach dem Fall, den Einfluß Augustins.

Die Möglichkeit, daß etwa das göttliche Vorherwissen die freie Entscheidung des Menschen beeinträchtige, berührt Honorius wenigstens, wo er von Judas bemerkt (*M* fol. 96b): es war unvermeidlich, daß ihm der Tod des Erlösers nichts nützte, da er nicht vorherbestimmt war (durch die Erteilung wirksamer Gnaden, wie wir oben sahen), zumal da Gott dieses über ihn vorausgesehen hat, obschon sein Vorherwissen ihn nicht dazu angetrieben hat. Dieser Einwand gegen die Freiheit aus dem Vorherwissen wie übrigens auch aus der Naturnotwendigkeit findet sich ebenfalls schon bei Augustin, der die von Cicero falsch gebotene Lösung zu widerlegen und ihre Übereinstimmung nachzuweisen sucht[1]. Doch widerlegt Honorius diesen Einwand nicht eigens, sondern

[1] *De civitate Dei* l. V c. 9: De praescientia Dei et libera hominis voluntate, contra Ciceronis definitionem, und c. 10: An voluntatibus hominum aliqua dominetur necessitas (*PL* 41, 148—153). Der von Cicero festgestellte Gegensatz zwischen dem Vorherwissen und der Freiheit, der ihn veranlaßt, das Vorherwissen zugunsten der Freiheit zu leugnen, kehrt bei Anselm von Canterbury wieder und wird von ihm widerlegt in *De Concordia etc.* q. 1 c. 1, doch auch in den übrigen Kapiteln dieser quaestio (*PL* 158, 507).

begnügt sich, auf ihre Übereinstimmung hinzuweisen. Sichtlich in der Voraussetzung, daß Gottes Vorherwissen dem Menschen seine Freiheit beläßt, so daß er für seine Übeltaten verantwortlich ist, bedient sich Honorius gerade bei der Verwerfung der Bösen der Wendung: Gott habe ihre Übeltaten vorausgewußt[1].

Die Rücksicht auf die freie Willensbetätigung kommt endlich noch da zum Vorschein, wo Honorius darauf aufmerksam macht, daß seine Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung keineswegs einer kraftvollen Heilsbetätigung entgegenstehe. Die Besorgnis, sie möchte ihr hinderlich sein, drückt sich deutlich in den oben[2] angeführten Worten des Schülers aus. Der Lehrer entgegnet aber *M* fol. 84[b]:

„Warum verschmähst du es, den Namen Vorherbestimmung zu hören? Fürchtest du dich etwa, du möchtest nicht vorherbestimmt sein und so des Lohnes deiner Arbeit beraubt werden? Weißt du nicht, daß, wer weniger sündigt, auch eine kleinere Strafe erhält? Darum geben sich alle, sowohl die Vorherbestimmten wie die Nichtvorherbestimmten, mit allen Kräften immer im Guten Mühe, weil sie, wenn sie vorherbestimmt sind, für ihre größere Arbeit auch einen größeren Lohn haben werden; wenn sie aber nicht vorherbestimmt sind, so werden sie, je weniger sie gottlos gehandelt haben, eine um so kleinere Qual erhalten."

Das hindert aber den Honorius nicht, nachdrücklich alsbald darauf hinzuweisen, daß gleichwohl, ohne jede Beeinträchtigung, die Gnade das Übergewicht habe. Er sagt ebendort: „Was aber der freie Wille ohne die Gnade vermag, wirst du aus dem Folgenden ersehen." Und in der Tat sagt er ja auch *M* fol. 93[a–b], daß keiner einen höhern Lohn erhalte als jenen, zu dem er von Ewigkeit (durch das verschiedene Maß der wirksamen Gnade) vorherbestimmt wurde, nämlich wer mehr gearbeitet haben würde, einen vorzüglicheren, wer weniger, einen geringeren. Und Ähnliches gilt vom Lose der Verdammten[3].

Keine Definition der Prädestination, aber eine solche faktisch in der Unterscheidung „praedestinati — non praedestinati" zugrunde gelegt.

Auffälligerweise finden wir bei Honorius zwar eine Definition der Willensfreiheit wenigstens kurz angeführt; aber eine Definition der göttlichen Vorherbestimmung wird man hier bei ihm vergebens suchen. Die Vorherbestimmung aber, wie er sie versteht, ist die später die komplete genannte, nämlich die Vorherbestimmung eines

[1] S. hierzu das ob. S. 45 Gesagte.
[2] S. ob. S. 60. [3] S. ob. S. 43.

Menschen ohne sein Verdienst zum Empfang jener unfehlbar wirksamen, wenn auch seine Freiheit keineswegs beeinträchtigenden, vielmehr sie voraussetzenden Gnaden, durch die er ganz gewiß gerettet wird. Dies fällt sachlich mit jener Definition der Vorherbestimmung zusammen, die Augustinus bietet[1], sodaß sie tatsächlich in der Regel zugrunde liegt, wo Honorius von Vorherbestimmung redet.

Diese Bedeutung des Wortes „Vorherbestimmung" bei Honorius gibt sich deutlich darin zu erkennen, daß er es in der Regel nur von den zur Seligkeit Gelangenden gebraucht, im beabsichtigten Gegensatz zu den Verworfenen, die er „die Nichtvorherbestimmten" nennt, nämlich solche, die nicht die wirksamen Gnaden von Ewigkeit her zugedacht und in der Zeit auch mitgeteilt erhielten. So sagt er gleich eingangs seiner Schrift *M* fol. 84[b]: Ideo omnes et praedestinati et non praedestinati totis viribus semper in bono laborant. Ferner *M* fol. 85[b]: Ad locum gloriae nullus nisi ad hunc praedestinatus pervenire poterit . . . ad locum quoque ignominiae nemo perveniet nisi ad hunc ante saecula praescitus. An der zweiten Stelle wird der Ausdruck „die Vorherbestimmten", nämlich zur Hölle, vermieden, sichtlich weil Honorius mit „Vorherbestimmung" den Begriff verbindet, daß sie die Zubereitung der wirksamen, zum Himmel führenden Gnaden ist, die aber den Verworfenen, übrigens gerechtesterweise, versagt werden. Statt dessen sagt er „vorhergewußt", sichtlich um einen positiven Anteil Gottes am Untergang dieses Sünders auszuschließen, der es seiner Sünde, aus der ihn Gott nicht (wirksam) zu befreien braucht, zuzuschreiben hat, daß er in die Hölle kommt: Gott sieht seine Sünden bloß voraus, und durch sie stürzt er in die Hölle.

Es kommt jedoch wenigstens einmal die Wendung von der „Vorherbestimmung zum Tode" vor, nämlich *M* fol. 92[b], wo

[1] *De dono persev.* c. 13 n. 33 (*PL* 45, 1014): Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. *De praed. sanct.* c. 10 n. 19 (*PL* 44, 974): Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio, eine Definition, die Thomas von Aquin wie folgt gegeben hat (*S. th.* 1 p. qu. 23 art. 2): Praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro.

Honorius sagt: Igitur per gratiam Dei praedestinatio vitae adipiscitur; per liberum autem arbitrium mortis praedestinatio perficitur. Auch dieses mag auf Augustinus zurückgehen, dem ein solcher Sprachgebrauch nicht fremd ist. Man vergleiche aus *De civitate Dei*[1]: Quid dabit eis quos praedestinavit ad vitam, qui haec dedit etiam eis quos praedestinavit ad mortem? So weist aber auch der Sprachgebrauch immerhin auf Augustinus hin.

§ 7.

7. Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung.

Suchen wir unsere Ergebnisse kurz zusammenzufassen und zu beleuchten. Honorius handelt von der kompleten Vorherbestimmung zu Gnade und Glorie. Die wirksam bis zur Glorie führenden Gnaden sind gänzlich ungeschuldet und werden darum von Gott teils verliehen, teils gerechtesterweise versagt. Das Übergewicht des göttlichen Prädestinationswirkens, das sich hierin kundgibt, gegen solche, die die Freiheit des Willens mehr hervorheben, aufzuzeigen ist der besondere Zweck seiner Untersuchung. Gleichwohl betont er nachdrücklich und entschieden die Freiheit sowohl derer, die guten, wie derer, die bösen Willens sind. Er folgt in allem Wesentlichen der Lehre Augustins, dessen Prädestinationslehre von dem Grundgedanken geleitet ist: gratiam non secundum merita dari. Wie Augustin berücksichtigt auch Honorius nicht die Frage, ob den Menschen hinreichende Gnaden zuteil werden; er bleibt bei den wirksamen Gnaden stehen und schließt folgerichtig, daß die Gnade (nämlich die wirksame) den einen Menschen erteilt, den andern versagt wird, so daß die einen gerettet werden, die andern nicht. Insoweit drückt sich darin bei beiden ein partikulärer Heilswille Gottes aus, wenn auch Honorius nicht ausdrücklich die Frage nach dem Umfange des göttlichen Heilswillens behandelt. Durch diese Nichtberücksichtigung der hinreichenden Gnaden, die keineswegs geleugnet werden, gewinnt es aber sowohl bei Augustin als auch bei Honorius den Anschein, als ob der Heils-

[1] l. XXII c. 24 n. 5 (*PL* 41, 792). Weitere Stellen *In Ioan. evang.* tract. 48, 4: Quia videbat eos ad sempiternum interitum praedestinatos. — tract. 111, 5: Mundus quippe ille damnationi praedestinatus merito non cognovit etc. *De perfect. iust. hom.* c. 13 n. 31 (*PL* 44, 308): in eo genere hominum, quod praedestinatum est ad interitum.

wille Gottes sich in keiner Weise auf die nicht zur Seligkeit Gelangenden erstrecke. Hierin liegt die Gefahr, beiden eine Lehre zuzuschreiben, die tatsächlich bei ihnen nicht vorhanden ist, die Lehre nämlich eines in jeder Weise partikulären Heilswillens. Auch mußten wir bei Honorius einmal ein mißverständliches Bild feststellen, wodurch die Freiheit des Willens wenigstens hinfällig erscheinen kann, die aber doch nicht geleugnet ist[1]. Hieraus erklärt sich das, was bei beiden befremdend klingt. Die Vorwürfe Conens, die er gegen Cassander erhebt, die aber tatsächlich Honorius als den wahren Verfasser des *Inevitabile* und Augustinus als den Lehrer des Honorius treffen, der ihm in allem Wesentlichen folgt, erweisen sich darum als unzutreffend.

Auf die Fragestellung einer späteren Zeit, ob die inkomplete Prädestination vor oder nach den vorausgesehenen Verdiensten oder Mißverdiensten erfolge, geht wie Augustin so auch Honorius nicht ein. Er unterscheidet sich darin nicht wie von den Vätern so auch noch von den ältern Scholastikern; von den letztern bemerkt Karl Du Plessis d'Argentré, daß sie hauptsächlich von der vollständigen Vorherbestimmung zur Gnade und Glorie handelten, die ohne Rücksicht auf irgendwelche Verdienste erfolgt, die eben noch nicht da sind[2].

§ 8.

8. Mit dem Inevitabile stimmt die Lehre einer andern Schrift des Honorius, des Elucidarium, in der vorliegenden Frage überein; sie findet im Inevitabile ihre volle Ausbildung.

Nicht anders als die hier an der Hand des Cassandrischen Textes dargelegte Lehre des Honorius ist jene, die das *Elucidarium* bietet, sodaß Honorius sie in zweien seiner Werke vertritt. Wir haben den Wortlaut der hier übereinstimmenden Stellen bereits oben[3] angeführt. Honorius sagt nämlich in *Eluc.* l. II c. 9[4] unter der Überschrift: De praedestinatione et de permissione peccati in electis Folgendes: „(*Sch.*) Was ist die Vorherbestimmung Gottes? — (*L.*) Diejenige Anordnung, durch die er vor Beginn der Schöpfung einige zu seinem Reiche vorhergeordnet hat, von denen keiner zugrunde gehen kann und die alle notwendig gerettet werden; und einige zur Strafe, die er als schuldig der Sünde vorherwußte, von

[1] S. ob. S. 56 u. 57.

[2] S. hierzu Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* II (Paderborn 1903) 435.

[3] S. ob. S. 5 u. 6. [4] *PL* 172, 1140 u. 1141.

denen keiner gerettet wird." Diese Definition entspricht sachlich genau der Lehre des Cassandrischen Textes. Auch hier beobachten wir das Notwendige, das Honorius der göttlichen Vorherbestimmung und dem göttlichen Vorherwissen beilegt, eine Notwendigkeit, die aber die Freiheit nicht aufhebt, wie er alsbald zu erkennen gibt, die darum eine uneigentliche ist. Man beachte, daß Honorius hier ausdrücklich eine Definition der Prädestination gibt, die der Cassandrische Text nicht gab, oder nur der Sache nach. Er fährt fort[1]:

„(*Sch.*) Wenn keiner außer den Vorherbestimmten gerettet werden kann, wozu sind die andern erschaffen, oder worin sind sie schuldig, sodaß sie zugrunde gehen? — (*L.*) Was immer die Vorherbestimmten tun, sie können nicht zugrunde gehn, da alles ihnen zum Guten gereicht, sogar selbst die Sünden. Denn nach größeren Sünden werden sie demütiger und werden Gott für ihre Rettung Dank abstatten. Die Verworfenen aber sind der Erwählten wegen erschaffen, damit diese durch sie in den Tugenden geübt werden und von den Lastern abgewandt werden und sie durch die Zusammenstellung mit ihnen herrlicher erscheinen; und wenn sie sie in den Qualen sehen, freuen sie sich mehr über ihre eigene Errettung. Sie gehen auch ihrer selbst wegen gerechterweise zugrunde, da sie freiwillig das Böse erwählen, es lieben und ohne Ende leben wollen, damit sie ohne Ende sündigen können."

Auch im *Inevitabile* lehrt Honorius, daß keiner der Auserwählten verloren gehen kann (*M* fol. 96[b]), daß der verworfene Pharao von Gott dazu bestimmt wurde, das Volk der Israeliten zu prüfen und im Unglück zu erproben (*M* fol. 97[a]), daß aber Pharao sich mit freiem Willen hier zu einem Werkzeuge des Satans hergab; dafür ging er selbst mit den Seinen zugrunde, die Auserwählten aber gingen, wie Gefäße im Feuer geprüft, unter Zeichen und Wundern aus dem Ofen hervor (*ebd.* und *M* fol. 97[b]). Auch sagt er, daß die bösen Engel zum Gipfel der Freude der Auserwählten erschaffen seien, damit sie um so mehr Freude hätten, wenn sie den bösen Engel so furchtbaren Qualen unterworfen erblickten (*M* fol. 88[b]). Wie auf einem Gemälde die hellen Farben leuchtender erscheinen, wenn sie mit der schwarzen zusammengestellt werden, so erscheint auch das Glück der Seligen leuchtender, wenn es neben dem Unglück der Bösen erscheint (*M* fol. 100[b]; *M* fol. 98[b]). Man sieht, daß die Gedanken beidemal dieselben sind.

[1] *PL* 172, 1140 und 1141.

„(*Sch.*) Werden[1] die Vorherbestimmten errettet, wenn sie nicht arbeiten? — (*L.*) Die Vorherbestimmung ist dieser Art eingerichtet, daß sie durch Bitten oder Arbeiten erlangt wird, wie es heißt: Durch viele Trübsale müssen wir in das Reich Gottes eingehen (*Apg. 14, 21*). Den Kindern wird darum die Vorherbestimmung durch die Bitterkeit des Todes, den im Alter Vorgerückten durch die Übung mühevoller Arbeiten gewährt. Weil aber geschrieben ist: Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen (*Joh. 14, 2*), wird ein jeder eine Wohnung gemäß seiner eigenen Arbeit erlangen, so nämlich, daß, wer mehr gearbeitet haben wird, eine ausgezeichnetere, wer aber weniger, eine geringere erhalten wird. Dennoch wird niemand mehr arbeiten können, als ihm die göttliche Gnade hilft. Und niemand wird eine andere Wohnung haben als die, für die er vor Beginn der Welt vorhergeordnet war: weil es nicht Sache des Wollenden noch auch des Laufenden, sondern des sich erbarmenden Gottes ist (*Röm. 9, 16*). So wird auch keiner der Verworfenen mehr zu begehen vermögen als ihm die göttliche Zulassung (censura) gestattet: und er wird keine andere Strafe haben als jene, die das göttliche Urteil vor Beginn der Welt gemäß seinem Verdienst bei ihm vorhergewußt hat, wie Gott gesagt hat, bevor sie noch etwas Gutes oder Böses taten: „Esau habe ich gehaßt, Jakob aber geliebt."

Man vergleiche damit ferner die zweite Zusammenfassung des Cassandrischen Textes (*M* fol. 93^{a-b})[2] und man wird nicht nur dieselben Gedanken, sondern diese auch in derselben Reihenfolge, ja bis zur vollen Gleichheit der Worte, bemerken, sodaß also an zwei Stellen dieselbe Lehre sich findet, gewiß auch ein Hinweis auf einen einzigen Verfasser beider Schriften, Honorius.

Und auch dieses ersieht man aus alle diesem, wie sehr die im *Inevitabile* vorgetragene Prädestinationslehre wirklich Lehre des Honorius ist, da er sie bis zum Wortlaut in einer andern Schrift wiederholt. Genauer freilich müssen wir sagen, daß er im *Inevitabile* seine Lehre wiederholt, da das *Elucidarium*, wie wir früher[3] zu zeigen suchten, früher als das *Inevitabile* abgefaßt ist. Wenn er von Esau und Jakob bemerkt, daß, bevor sie etwas Gutes oder Böses taten, der eine von Gott gehaßt, d. i. verworfen, der andere geliebt, d. i. erwählt wurde, so wiederholt er auch dieses an einer anderen Stelle des *Inevitabile* (*M* fol. 84^{a}): „Bevor sie Gutes oder Böses zu tun wußten, wurde gesagt: Jakob habe

[1] *PL* 172, 1142.
[2] S. ob. S. 43 u. 44 und die lateinischen Texte S. 5 u. 6.
[3] S. ob. S. 4 ff.

ich geliebt, Esau aber gehaßt. Für welchen Anfang eines freien Willens wurde Jakob geliebt, der noch nicht das Gute zu tun wußte? Was aber hat Böses mit freiem Willen Esau erwählt, sodaß er des Hasses wert gehalten wurde, der noch nicht Böses zu tun wußte? Jakob aber habe ich geliebt, d. h. zur Herrlichkeit vorherbestimmt; Esau aber gehaßt, d. h. vom Ort der Herrlichkeit zurückgewiesen." Hier betont Honorius wie früher, daß nicht auf Grund von Verdiensten Jakob erwählt, Esau verworfen wurde, da ja an solche noch nicht einmal zu denken war; es ist gemeint, wie an den übrigen Stellen des *Inevitabile,* die Erwählung zur Gnade und Glorie zugleich, oder, wie man sie später bezeichnet hat, die komplete Prädestination, ebenso der Ausschluß von den durch nichts verdienten (wirksamen) Gnaden und damit von der Glorie. Von der späteren Fragestellung: praedestinatio (incompleta) ante vel post praevisa merita ist da noch nicht die Rede, und darum die Absicht, Honorius für die eine oder andere Anschauung in Beschlag zu nehmen, von vornherein als verfehlt abzulehnen. Jedenfalls sehen wir auch hier wieder Honorius an zwei Orten dasselbe lehrend.

Mit Rücksicht auf die verschiedene Zeit der Abfassung des *Elucidarium* und *Inevitabile* haben wir für die Entwickelung der Prädestinationslehre bei Honorius noch zu bemerken, daß er zuerst im *Elucidarium* kurz alles Wesentliche, wie wir bemerken können, schon darbietet, was er darnach in größerer Ausführlichkeit im *Inevitabile* entfaltet; die Lehre ist dort, im Cassandrischen Text dieser Schrift, durchaus dieselbe geblieben, um darnach freilich im Conenschen Text, zwar keineswegs inhaltlich geändert, aber mit einer andern Tendenz dargeboten zu werden.

III. Lehre des Conenschen Textes über Wille und Gnade.

Es folge nunmehr der Gedankengang und Lehrinhalt des umgearbeiteten Conenschen Textes.

§ 1.

1. Gedankengang des Textes.

Was an Änderungen sich findet, die sich durch die ganze Schrift hinziehen und dem Ganzen eine veränderte Gestalt geben, geht aus der nunmehrigen Betonung des freien Willens hervor, während vorher auf das Wirken der göttlichen Vorherbestimmung der Hauptnachdruck gelegt ward.

So hatte Honorius früher in der Einleitung an Schriftbeispielen gezeigt, wie sehr das Gnadenwirken dem Wirken des Menschen überlegen sei (*M* fol. 83[b]—84[b]). Er führt nun den Begriff des Vorherwissens ein und zeigt, daß die Gläubigen auf Grund ihrer vorausgesehenen Verdienste gerettet werden (*PL* 172, 1198 C—1199 C). Da er später lehrt, daß die Summe des Heiles der göttlichen Gnade zuzuschreiben sei (1210 A), so spricht er hier nur von der Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnade, lehrt er also keineswegs im Sinne der Pelagianer, daß allein der Wille das Heil wirke und die Gnade gemäß den Verdiensten erteilt werde. Auf den früheren Abschnitt *De libero arbitrio* (*M* fol. 86[a] und 87[a]) nimmt er 1199 C—1202 B Bezug. Er setzt für die frühere Definition vom freien Willen die Anselmsche ein und begründet sie.

Das ist den alten und neuen Textstellen gemeinsam, daß ebenso wie die alten Stellen die Gnade hervorhoben, jetzt in den neuen die Freiheit des Willens in den Vordergrund der Betrachtung gestellt wird, was aber, wie gesagt, nicht gleichbedeutend

damit ist, daß etwa der Primat der Gnade aufgegeben wird. Es folgt 1202 B—1204 A eine Betrachtung über den Engelsturz, etwa entsprechend den Ausführungen *M* fol. 86[a]—88[b]. Betonte Honorius früher, daß der Engel mangels der (wirksamen) Gnade nicht in den Himmel gelangen konnte trotz seiner Freiheit, so legt er jetzt das Hauptgewicht auf die Freiheit und sagt, daß Gott alle, Engel und Menschen, zur Seligkeit führen wollte, daß darum der böse Engel durch keine Notwendigkeit, sondern durch seinen eigenen bösen Willen die Gnade verloren habe und nun von Gott aus seinem freigewollten Verderben nicht wieder erlöst werde. Honorius hatte früher sein Augenmerk auf die beschränkte Erteilung der wirksamen Gnaden gerichtet; jetzt richtet er seinen Blick auf den allgemeinen Heilswillen. Daß er hier an die hinreichenden Gnaden denkt, geht aus Vergleichung mit 1209 B hervor, wo er eigens solche lehrt, wenn auch nicht dem Wortlaute nach, so doch tatsächlich. Die wirksamen Gnaden erteilt Gott auch jetzt noch nach ihm nur in beschränkter Weise (vgl. b. w. 1209 D und 1210 A). Wenn er also auch die frühere Lehre vom beschränkten (wirksamen) Heilswillen nicht aufgibt, so ersetzt er sie doch an dieser Stelle durch Betonung des allgemeinen, auch hinreichende Gnaden spendenden Heilswillens, weil er jetzt im Unterschiede zu früher auf den Willen sein besonderes Augenmerk richtet.

Es folgen 1204 A—1205 C Ausführungen über den Sündensturz des Menschen und Engels zugleich. Honorius zeigt, daß auch der Mensch durch eigene Schuld ins Verderben stürzte, nicht durch die Schuld Gottes, der ihm zwar den freien Willen gab, aber nicht schuld an seinem Mißbrauch ist. Wenn die guten Engel nicht mehr sündigen können, so kommt dies nicht aus der Notwendigkeit der Unfähigkeit, sondern aus der großen Stärke des Willens.

1205 D—1207 A nimmt Honorius sichtlich auf seine frühere, *M* fol. 88[b]—90[a] ausgesprochene Lehre Bezug, daß Gott nämlich die bösen Engel darum nicht zur Herrlichkeit vorherbestimmte, weil er dadurch die Herrlichkeit der Erwählten noch vergrößern wollte. Er hatte zwar schon damals zur Genüge zu erkennen gegeben, daß ein jeder Sünder, Engel und Mensch, durch seine freigewollte Entscheidung für das Böse den gerechten Strafen

verfällt, vor denen ihn Gott nicht mehr zu bewahren braucht. Aber gleichwohl kann hier der Einwurf erhoben werden, daß Gott den Sünder zu den Strafen erschaffen habe, nämlich ohne Rücksicht auf seine freie Entscheidung, und daß er in die Sünde eingewilligt habe, da er sie zuließ. Hierauf entgegnet er hier nun, daß Gott, da er die Sünde zuließ, doch nicht in sie eingewilligt noch jemanden zu den Strafen erschaffen habe. Die frühere Lehre, daß Gott das zur Erhöhung der Freude der Auserwählten getan habe, führt er hier nicht mehr an, wohl aber den bereits früher ausgeführten Gedanken, daß auf diese Weise die Gerechten, mit den Ungerechten verglichen, um so herrlicher erscheinen. Auch die Bösen müssen die unaussprechliche Kunst Gottes, dieses Künstlers, zeigen, der die Strafen gemacht, aber nichts dazu erschaffen hat, sondern die Bösen ob decorem universitatis, zur Zierde des Weltalls, gebraucht.

Der Abschnitt 1207 A—1208 A zeigt darauf, daß auch der ewige Ratschluß Gottes, seinen Sohn Mensch werden zu lassen, den Menschen nicht zur Sünde genötigt habe, da Gott den Sündenfall des Menschen nur voraussah und zu seiner Erlösung seinen Sohn zu senden beschloß. Hier knüpft Honorius erkennbar genug an *M* fol. 96[a] an, wo er ebenfalls sagt, daß Gott den Fall des Menschen voraussah und zu seiner Erlösung von Anbeginn an seinen Sohn Mensch werden und leiden zu lassen beschloß.

Er bemerkte dort auch, daß Gott voraussah, daß Judas mit freiem Willen sündigen und in dieser seiner Schlechtigkeit seinen Sohn überliefern werde. Dazu habe ihn also der Herr vorherbestimmt, mit freiem Willen diese Freveltat zu begehen, die er aber selber nur zuließ. Er lehrt nun in seinem neuen Text nichts anderes, betont aber nachdrücklich diesen einen Punkt, daß der Mensch durch keine Notwendigkeit, sondern aus freien Stücken sündigte, daß also der Ratschluß Gottes den Menschen nicht zur Sünde trieb. Er hat seine frühere Lehre beibehalten, betont aber entgegen früher nicht mehr das Wirken Gottes, sondern die Freiheit des Menschen. Der Grund ist einleuchtend: bei aller früheren Würdigung der Freiheit schien sie ihm doch jetzt nicht mehr genug betont, schien es ihm nötig, sie gegen die früher noch leichter mögliche Auffassung in Schutz zu nehmen, als ob ein Zwang vorliege.

Es wird hiernach erörtert, warum nicht ein Engel oder (bloßer) Mensch, sondern der Sohn Gottes als Erlöser gesandt wurde, und warum von den drei göttlichen Personen gerade dieser.

1208 B—1210 B beschäftigt Honorius sich näher mit dem Zusammenwirken von Gnade und Wille und zeigt, daß die Summe des Heils der Gnade zuzuschreiben ist, die den Menschen aus seinem selbstverschuldeten Sündenzustand befreien und ihn erretten kann, während sie die andern ihrem selbstverschuldeten Verderben überläßt.

Honorius hat hiermit also das, was seiner früheren Prädestinationslehre wesentlich ist, durchaus beibehalten. Aber freilich wendet er sich 1210 B—1211 A wiederum dem Einwand zu, daß die Vorherbestimmung den Menschen gewaltsam errette oder verdamme. Er bestreitet dies und sagt, daß die Menschen für ihre Verdienste vorherbestimmt und so freilich notwendig gerettet würden, da ihnen die versprochene Herrlichkeit auf Grund ihrer Verdienste nach Gerechtigkeit zuerteilt werde. Er hatte früher sehr die Notwendigkeit der Errettung betont, aber doch auch die Freiheit des Willens stets bekannt. Nun aber läßt er die Notwendigkeit zurücktreten, ohne, wie eben gesagt, die frühere Bedeutung der Gnade aufzugeben, und legt das Hauptgewicht auf die Freiheit, versichert, daß sie durch keinen Zwang beseitigt werde. Man nimmt auch hier wieder den Anselmschen Einfluß wahr. 1211 B—1212 B erörtert und löst er dieselbe Schwierigkeit hinsichtlich der gestürzten Engel.

Wie aus 1212 B—1213 C hervorgeht, gibt es zwar eine sittliche Unfreiheit des Menschen nach dem Sündenfall, aber doch stürzt er nicht durch eine geheime Gewalt, sondern durch eigene Verschuldung ins Verderben. Wenn Gott dies nicht dadurch verhinderte, daß er den menschlichen Willen unwandelbar machte, so tat er das, weil ein unwandelbarer Wille auch nicht mehr durch seine Gnade vom Bösen zum Guten zurückkehren konnte (was freilich kein triftiger Grund ist, da er sonst eben nie gefallen wäre, sodaß er zurückkehren mußte). Obschon der Mensch alles mit freiem Willen tut, wirkt doch Gott nach 1213 C—1216 A alles, indem er den Guten durch seine Gnade die Kraft zum Gutestun verleiht, aber auch die Bösen nach seinen weisesten Absichten in seinem Reich gebraucht.

Aber war nicht Judas genötigt, seinen Herrn zu verraten, da die Schrift erfüllt werden mußte? Auf diesen, *M* fol. 96[a—b] entnommenen Einwand erwidert nunmehr Honorius 1216 A—1217 A, daß Judas durch keine Notwendigkeit, sondern durch seinen bösen Willen zum Verrat angestachelt wurde, daß Gott vielmehr seine frei begangene Sünde nur vorausgesehen habe. So mache ja auch das nicht den Krieg notwendig, wenn er voraussehe, daß ein solcher kommen werde, und er nun diesen voraussage. Daß Christus starb, war sein höchst freies Werk; zum Zwecke unserer Erlösung war es freilich höchst notwendig. Honorius richtet also mit Rücksicht auf die frühere, einem Mißverständnis noch zugänglichere Behandlung des göttlichen Gnadenwirkens eingehend das Augenmerk auf den Willen, um klar zu zeigen, daß dieser mit Freiheit und unbehindert von jeder Notwendigkeit wirkt.

1217 A—C zeigt er den Grund, warum Gott seine Auserwählten lange im Irrtum läßt: Er zeigt dadurch die Langmut seiner Geduld. Honorius hatte nämlich *M* fol. 96[a] bemerkt, daß Paulus, weil er vorherbestimmt war, unmöglich lange im Irrtum verbleiben konnte. Auch hier also beobachten wir, daß Honorius jetzt nicht mehr die Entschiedenheit des Gnadenwirkens betont. Es folgt die Frage nach dem Grunde des jüngsten Gerichtes und der Versetzung des ersten Menschen in das Paradies, in dem er nicht verbleiben sollte (1217 C—1218 A). Bemerkenswert ist, daß Honorius jetzt die Gerechtigkeit als Ursache des jüngsten Gerichtes betont, wenn er auch den früheren Gedanken an das schöne Gemälde, das Gott hierdurch entwerfen will, noch berücksichtigt.

Die Darstellung des Kampfes der Bewohner Jerusalems mit den Bewohnern Babels ist dieselbe geblieben (1218 B—1221 B).

Es folgen darnach die Fragen nach dem Grunde der Ewigkeit der himmlischen Belohnung und der Höllenstrafen; die Antworten lauten: weil die Guten, wenn sie immer lebten, immer gerecht sein wollten, die Bösen aber immer Böses zu tun wünschten. An der entsprechenden Stelle, *M* fol. 104[a—b], hatte Honorius früher betont, daß die Menschen mehr auf Grund der unerforschlichen Gerichte Gottes als ihrer Verdienste in die Hölle, infolge der ungeschuldeten Gnade in den Himmel kämen. Auch hier zeigt sich die Tendenz, nunmehr die Freiheit des Willens zu betonen und zu sichern.

Eine Zusammenfassung des ganzen Buches (Conclusio sive recapitulatio huius libri, 1222 A und B) bildet den Schluß, wo die Begriffe: Ratschluß Gottes, Vorherbestimmung, Vorherwissen, Notwendigkeit usw. kurz definiert werden. Die Begründung des Titels „*Inevitabile*", der beibehalten wird (1222 B und C), ist freilich recht auffällig, weil die ganze Zielrichtung des *Inevitabile* in der neuen Fassung nicht mehr wie früher hauptsächlich in der Darstellung der Unfehlbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens liegt, sondern in dem Nachweis der durch das Gnadenwirken und andere Faktoren (Vorherwissen, geheimer Zwang) keineswegs gehemmten Willensfreiheit des Menschen. Eine Danksagung des Schülers bildet den Beschluß (1222 C und D).

§ 2.

2. Lehrinhalt das Zusammenwirken von Wille u. Gnade; dieselbe Lösung wie früher.

Mit der Darstellung des Gedankengangs haben wir auch schon einigermaßen einen Einblick in den Lehrinhalt des Conenschen Textes gewonnen. Die früheren zusammenfassenden drei Darstellungen, die wir neben andern nicht erwähnten hervorhoben, sind nunmehr ausgefallen. Daher müssen wir selber den Inhalt systematisch zu ordnen suchen.

Ein neuer Grundgedanke: Verteidigung der Wahlfreiheit des Willens.

Wir haben bereits genügend gesehen, daß im neuen Text ein ganz anderer Grundgedanke verfolgt wird. Früher war es die Hervorhebung des göttlichen Gnadenwirkens, unbeschadet der Willensfreiheit, die voll und ganz anerkannt wird; nunmehr ist es die Hervorhebung der Freiheit des Willens, die vor einer Überwältigung durch die göttliche Vorherbestimmung, durch das Vorherwissen oder durch eine geheime Notwendigkeit in Schutz genommen wird; gleichwohl wird die Überlegenheit des Gnadenwirkens nach wie vor anerkannt. Die Freiheit des Willens wird gerade dort betont, wo früher das Gnadenwirken nachdrücklich, — dem Wortlaut nach, wie es Honorius jetzt erkennt, zu nachdrücklich — betont wurde. Es zeigt sich daran schon jetzt, daß die Tendenz des Conenschen Textes eigens die Beseitigung jener einseitigen Betonung im Cassandrischen Text ist. Wenn also auch der wesentliche Inhalt der Lehre derselbe geblieben ist, so ist doch die Tendenz eine verschiedene: es wird die Freiheit und Mittätigkeit des Willens jetzt mehr ins Auge gefaßt und noch schärfer behauptet.

Der Wille und seine Freiheit. Die Anselmsche Definition derselben.

Im einzelnen beschäftigt sich Honorius an folgenden Stellen besonders mit der Freiheit des Willens. 1199 C—1200 D begründet er die Umänderung der früheren Definition der Willensfreiheit in die Anselmsche. Er hatte die Wahlfreiheit früher (*M* fol. 86[a]) definiert als die Freiheit, Gutes oder Böses zu erwählen (libertas bonum vel malum eligendi). Jetzt ändert er eingehend diese Definition ab, da sie nicht genüge. Er definiert das liberum arbitrium vielmehr nach Anselm (ohne ihn zu nennen) als die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit des Willens der Rechtschaffenheit selbst wegen zu bewahren. Arbitrium ist das Urteil des freien Willens über das, was er will oder nicht will. Dieses Urteil heißt frei (liberum), weil es nicht notwendig ist (non necessarium), sondern weil diejenigen, die den Verstand haben, auch die Freiheit haben, zu wollen oder nicht zu wollen. Mit Freiheit soll der Mensch die Gerechtigkeit wollen, und zwar um der Gerechtigkeit selbst willen. Darum ist die angemessenste Definition des freien Willens: er ist die Fähigkeit des Willens, die Rechtschaffenheit der Rechtschaffenheit selbst wegen zu bewahren, durch die er ein Anrecht auf die ewige Seligkeit hat.

Wir sehen, nach Honorius besteht die Freiheit des Willens im Fernsein einer Nötigung; aus sich selbst entscheidet er sich für das, was er will, so daß er das Gute, die übernatürliche Gerechtigkeit, die Honorius meint, wollen und auch nicht wollen kann. Man nennt diese auch wohl die metaphysische Freiheit, die er also klar und bestimmt lehrt. Wenn er also auch den metaphysischen Freiheitsbegriff hat, so engt er ihn doch in seiner Definition nach dem Vorgang Anselms in unrechter Weise dadurch ein, daß er ihn nur auf ein besonderes Gebiet anwendet, das Gebiet seiner übernatürlichen Betätigung, sodaß die andern, natürlichen Gebiete seiner Betätigung, wie das Gehen oder Stehen, dadurch ausgeschlossen werden. So sehr er also den rechten Begriff der Freiheit hat und ihn unmißverständlich hier und an vielen anderen Stellen zu erkennen gibt, so teilt er doch mit Anselm die nicht glückliche Fassung der Definition der Freiheit. Abgesehen von dieser Abhängigkeit von Anselm erklärt sich aber auch bei Honorius diese Beschränkung der Freiheit auf das Gebiet der übernatürlichen Wirksamkeit aus seinem

ebenfalls mit ganz besonderer Vorliebe diesem zugewandten Geiste [1].

Weiter bezeugen die Willensfreiheit 1203 B: „Damit Engel und Menschen volle Freude hätten, fügte Gott die Willensfreiheit hinzu, damit sie mit ihr nicht gezwungen, sondern frei die verliehene (übernatürliche) Gerechtigkeit bewahrten.“ Honorius lehrt durch das Wort „nicht gezwungen“ unmißverständlich die Freiheit des Willens von Nötigung, und durch das andere „sondern frei“ die Fähigkeit des Willens, sich selbst zu bestimmen. Zwar hatte er sich dieser Wendung im früheren Text nie bedient; aber sachlich hatte er dieselbe Freiheit von Zwang und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung auch da gelehrt, da er dem Willen ja die freie Wahl zuschrieb mit den obigen Worten: „Der freie Wille sei die Freiheit, Gutes oder Böses zu erwählen.“ 1204 B läßt er den Schüler sagen: „Gott durfte den Verworfenen, wie ich meine, nicht den freien Willen geben, da er voraussah, daß sie durch ihn sündigen würden.“ Hierauf entgegnet der Lehrer: „Das ist so, wie wenn du sagen wolltest: den Verstand durfte er ihnen nicht geben, da er voraussah, daß sie ihn mißbrauchten. Wenn er ihnen den Verstand nicht gegeben hätte, wie würden sie sich von den unvernünftigen Tieren unterscheiden? Wenn er ihnen den freien Willen nicht gegeben hätte, so würden sie schon der Notwendigkeit in allem wie Tiere unterliegen und kein Verdienst bei Gott haben.“ Hier zeigt der Gegensatz zu den Tieren besonders deutlich, daß es sich nach Honorius um eine Freiheit von Zwang handelt, d. i. positiv ausgedrückt, um die Freiheit der Selbstbestimmung. Darum fährt er auch alsbald fort (*ebd.*): „Den freien Willen aber mußte ihnen Gott geben, damit sie frei die Gerechtigkeit bewahrten, durch die sie für immer selig werden sollten.“ Etwas später sagt er (1204 D): „Er gab ihnen den freien Willen, d. h. er setzte sie in den Besitz ihres Willens (suae voluntatis compotes fecit) ... Wenn sie nicht frei wären, würden sie der Notwendigkeit, wie Tiere, unterliegen.“ Und als ob er dies noch nicht genug erklärt hätte, sagt er 1205 B: „Er erschuf sie frei, d. h. er setzte sie in den Besitz ihres Willens, damit sie sich frei an der Freude ergötzten und

[1] Vgl. Franz Baeumker, *Die Lehre des Anselm v. Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit* 20—26.

nicht durch Notwendigkeit gezwungen oder Gewalt getrieben das Glück genössen." Diese Freiheit besitzt schon das Kind, wie er 1208 B sagt: „Ist in den Kindern ein freier Wille? — Von Natur aus ist in ihnen ein freier Wille, aber wie im Stein schlummerndes Feuer wirkt er nichts in ihnen."

Die übernatürliche Betätigung des freien Willens.

Man beachte, daß Honorius an diesen Stellen die Willensfreiheit ein Geschenk Gottes nennt. Es weist dies auf die übernatürliche Beschaffenheit der Willensfreiheit hin, von der er redet. Zwar konnte er recht wohl auch die natürliche Fähigkeit des freien Willens, zu wählen, ein Geschenk nennen, weil sie dem Menschen zugleich mit seiner Geistnatur von Gott verliehen wird, nicht von Menschen herrührt. Aber er hat der Willensfreiheit in seiner Definition, wie wir sahen, einen engeren Begriff gegeben, sie nämlich als die Fähigkeit bezeichnet, die Rechtschaffenheit des Willens der Rechtschaffenheit selbst wegen zu bewahren. Gemeint ist die übernatürliche Gerechtigkeit, die dem Menschen das Anrecht auf die ewige Seligkeit gibt und die dem Menschen durch nichts geschuldet ist. Indem nun Honorius den freien Willen als ein Geschenk bezeichnet, zeigt er, daß er hierbei die übernatürliche Freiheit oder die Fähigkeit versteht, den freien Willen auf dem Gebiet der übernatürlichen Gerechtigkeit zu gebrauchen.

Dies wird noch deutlicher aus den weiteren Ausführungen, in denen er zeigt, daß es die göttliche Gnade ist, die den Menschen ungeschuldet zuvorkommt, sodaß sie das Gute wollen, während der freie Wille das eine Verdienst hierbei hat, daß er das Gute nicht verläßt. Er läßt nämlich den Schüler fragen (1208 D):

„Woher kommt es, daß viele, die schon des freien Willens mächtig sind, gerettet, und die meisten nicht gerettet werden? — (*Lehrer*): Jene, die gerettet werden, werden es durch die Gnade und den freien Willen, und durch ein Geschenk Gottes und nicht durch eignes Verdienst werden die Menschen gerettet. Durch die Gnade Gottes nämlich geschieht es, daß sie, nachdem ihnen Gott zuvorgekommen ist, das Gute wollen; durch den freien Willen, daß sie das Gute nicht verlassen. Die Beharrung in diesem Guten wird dem Geschenke Gottes und dem Verdienste des Menschen zugeschrieben, wofür ihm auch mit dem Lohne des Lebens vergolten wird. Wer nämlich ausharrt bis zum Ende, wird gerettet werden (*Matth. 24, 13*)."

Also durch die Gnade geschieht es, wenn die Menschen mit freiem Willen das (übernatürlich) Gute wollen, es ist eine Wahl-

freiheit, die auf der Gnade beruht. Das paßt nun genau zur Definition, daß der freie Wille die Fähigkeit sei, die (übernatürliche) Rechtschaffenheit der Rechtschaffenheit wegen zu bewahren. Die hier definierte Fähigkeit, weil auf Übernatürliches gerichtet, muß nämlich auf übernatürlichem Grunde ruhen, und das lehrt denn auch Honorius durch seine Lehre, daß der Mensch sie durch die Gnade erhalte. Wenn Honorius also von Willensfreiheit spricht, dann meint er die auf der Gnade beruhende übernatürliche Fähigkeit, den göttlichen Einsprechungen zu folgen, die Einflüsse aber, die ihn daran hindern wollen, frei abzulehnen. Diese übernatürliche Freiheit setzt natürlich die Freiheit des natürlichen Willens voraus, die darum Honorius folgerichtig anerkannt haben muß. Er fährt an jener Stelle fort (1209 A und B):

„(*Schüler*): Woher kommt es, daß einige im Bösen ergraute Sünder schließlich doch gerettet werden? — (*Lehrer*): Von der Gnade und dem freien Willen: von der zuvorkommenden Gnade nämlich wird der gute Wille göttlicherseits ungeschuldet eingeflößt; aus freiem Willen aber wirken sie mit dem dargebotenen guten Willen mit und für dieses Verdienst werden sie gerettet."

Man beachte, wie Honorius den freien Willen eingeflößt sein läßt: es ist nämlich die auf der Gnade beruhende, daher übernatürliche Fähigkeit, das übernatürlich Gute zu erwählen, oder wie es die Definition ausdrückt: Die (angebotene) Rechtschaffenheit der Rechtschaffenheit selbst wegen zu bewahren, obschon man sie auch ablehnen kann. Er fährt fort:

„Diese zwei sind zusammen wie Seele und Körper. Durch die Gnade nämlich wird der Wille wie der Körper durch die Seele belebt; der Wille aber wirkt mit der Gnade mit wie der Körper mit der Seele. Die Gnade ist ohne den freien Willen durch sich fähig, zu erretten; der freie Wille ohne die Gnade ist unfähig, das Gute zu tun. Daher wirkt der freie Wille vieles durch die Gnade, und für die Beharrlichkeit wird er zuletzt gekrönt. Gnade ist es, daß sie, die viele Jahre lang von Jugend auf bis zum Verscheiden in Bosheit unersättlich herumschweifen, noch im letzten Augenblick des Lebens durch Buße aus dem Schlund des Teufels selbst gerissen und zum Genuß der Lieblichkeit des Paradieses fortgeführt werden."

Der Vergleich von Seele und Körper gibt schlagend die Bedeutung kund, die Honorius der Gnade beim Wirken des freien Willens beilegt: Die Gnade vermag sogar ohne den freien Willen

das Gute zu wirken; hier wird an die Kinder gedacht, von denen Honorius früher (1208 B) bemerkt, daß sie ohne Mitwirkung ihres Willens gerettet werden; der Wille aber vermag ohne die Gnade nicht das mindeste Gute zu wirken. Und auch das weist auf die Wertschätzung von Gnade und Wille hin, daß die erstere mit der weit vortrefflicheren Seele verglichen wird, während der treffende Ausdruck für den Willen der zwar edle, aber minder vorzügliche Leib ist. Die Macht dieser Gnade, auf die der Mensch kein Anrecht besitzt, wird besonders klar an den nach vielen Jahren ohne ihr Verdienst bekehrten bußfertigen Verbrechern, die aber doch dieses Verdienst haben, daß sie die zuvorkommende Gnade nicht zurückweisen, sondern sich bekehren lassen. Hiermit hat Honorius die frühere Behauptung, wonach die am letzten Ende Bekehrten allein durch die Gnade gerettet werden [1], zurückgenommen, während die unvernünftigen Kinder auch jetzt noch nach ihm allein durch die Gnade gerettet werden.

Das Übergewicht, das der göttlichen Gnade bei dieser übernatürlichen Betätigung des Willens zukommt. Übereinstimmung mit der Lehre des Cassandrischen Textes.

Sehr beachtenswert ist das Übergewicht, das er der Gnade unbeschadet der Willensfreiheit zukommen läßt. Er sagte wörtlich [2]:

„Jene, die gerettet werden, werden es durch die Gnade und den freien Willen, und durch ein Geschenk Gottes und nicht durch eignes Verdienst werden die Menschen gerettet."

Also die Gnade ist alles, sie rettet den Menschen ohne sein Verdienst; wenn er auch mit freiem Willen mitwirken muß, so ist doch auch dieses der Gnade zuzuschreiben. Das zeigt er noch einmal 1210 A und B:

„(*Sch.*) Wird mehr der Gnade oder dem freien Willen das Heil zugeschrieben? — (*L.*) Die Summe des Heiles wird der Gnade Gottes zugeschrieben, der auch die Verdienste zugeschrieben werden, weil niemand zum Sohn kommen kann, der das ewige Leben ist, außer der Vater habe ihn durch die Gnade, d. i. den Hl. Geist, gezogen (*Joh. 6, 44*). Ohne ihn können wir nichts tun (*Joh. 15, 5*); Gott nämlich wirkt in uns sowohl das Wollen wie auch das Können nach seinem Wohlgefallen (*Phil. 2, 13*). — (*Sch.*) Wenn Gott wirkt, welcher Lohn wird dem Menschen zugeschrieben? — (*L.*) Sowohl Gott wirkt als auch die Auserwählten wirken mit. Gott wirkt in seinen Auserwählten mit seiner zuvorkommenden Gnade das Wollen, mit seiner nachfolgenden das Können. Sie wirken mit durch ihren freien Willen, indem sie einwilligen mit

[1] S. ob. S. 46. [2] S. ob. S. 78.

gutem Willen. Dieser gute Wille wird in ihnen belohnt, wie geschrieben steht: Wir haben Gnade für Gnade empfangen (*Joh. 1, 16*). Die Gnade empfangen wir, wenn Gott uns zuvorkommt, so daß wir wollen, und wenn sie folgt, so daß wir können. Für diese Gnade wird er uns jene geben, wann er uns nämlich in der Herrlichkeit belohnen wird."

Also Honorius sagt: Durch ein Geschenk Gottes und nicht durch eignes Verdienst werden die Menschen gerettet; und hinwieder: wenn Gott die Menschen belohnt, dann krönt er seine eigenen Gnadengeschenke, gibt nämlich Gnade für Gnade. Nicht anders lehrt er bei den unvernünftigen Kindern (1208 C):

„(*Sch.*) Warum werden nicht alle Kinder gerettet, in denen der freie Wille noch nichts wirkt? — (*L.*) Das geht aus einem Grunde der Gerechtigkeit hervor, weil nichts dem Menschen außer Strafe geschuldet ist. — (*Sch.*) Und warum werden die meisten gerettet, in denen gleicher Weise der freie Wille noch nichts wirkt? — (*L.*) Dies kommt aber von der Gnade her, die auch den Unverdienten ihre Geschenke gibt. Wie wenn das Volk einer Stadt den König beleidigt hätte und dieser nun einige gerechterweise bestrafte, einige gnädig freispräche, so verhängte, als die ganze Welt Gott beleidigt hatte, er über einige die Strafe nach Gerechtigkeit, einigen aber verzieh er nach seiner Barmherzigkeit."

Hier sagt Honorius nicht nur, daß die, welche gerettet würden, nicht auf Grund ihrer Verdienste, sondern sogar gegen ihr Verdienst gerettet würden, da allen Menschen, die unvernünftigen Kinder eingeschlossen, nichts als Strafe geschuldet sei. Reine Barmherzigkeit ist es, wenn Gott sehr viele Kinder doch allein durch seine Gnade errettet. Man vergleiche mit allem diesen, was Honorius früher gesagt hat, so an der von Conen angefochtenen Stelle (*M* fol. 91[a—b]):

„Das Himmelreich wird nicht gemäß den Verdiensten, sondern gemäß der Gnade erteilt. Was nämlich verdient der Mensch anderes als Übles (Strafe)? Oder für welches Verdienst erwartet jemand von Gott einen Lohn? Was nämlich die Auserwählten Gutes wirken, das wirkt Gott in ihnen, wie geschrieben steht: Gott wirkt in uns sowohl das Wollen als auch das Können nach seinem Wohlgefallen, aber Gott wirkt, und die Auserwählten wirken mit. Gott wirkt, indem er seinen Auserwählten zuvorkommt, das Wollen, und indem er nachfolgt, das Können, sie selber aber wirken mit, indem sie durch ihren freien Willen einwilligen mit gutem Willen."

Hiernach lehrte Honorius im Cassandrischen Text genau dasselbe, was er noch jetzt im Conenschen Text lehrt. In seinen

Bemerkungen über die unvernünftigen Kinder im besonderen zeigt er sich deutlich als Schüler Augustins, dessen Lehre von der massa damnata wir angeführt haben. Er hat also den Standpunkt des Cassandrischen Textes, wonach die Erwählung zur Gnade und darnach zum ewigen Leben ein reines Gnadengeschenk ist, ungeachtet der Mensch, wenn er kann, mit freiem Willen mitwirken muß, beibehalten, also in diesem einen für die Prädestinationslehre wichtigsten Punkte keinerlei Änderung vorgenommen. Um so auffälliger muß es erscheinen, daß Conen, der die neue Textfassung sehr belobigt, gerade an der Stelle Anstoß nimmt, die der Sache nach durchaus auch im neuen Text wiederkehrt.

Aber nicht nur in der Lehre von der ungeschuldeten Erwählung zum ewigen Leben stimmt der neue Text mit dem alten überein, mit diesem in augustinischen Bahnen wandelnd, sondern auch in der Lehre von der Art der Verwerfung. So sagte er ja schon von den ungetauft sterbenden Kindern, daß sie verloren gehen, da dem Menschen nichts als Strafe gebühre. Über die erwachsenen, vernunftfähigen Übeltäter, die verloren gehen, führt er Folgendes aus (1209 B—1210 A):

„(*Sch.*) Und warum werden andere nicht gerettet? — (*L.*) Das kommt, wie man sehr wohl weiß, aus der Gerechtigkeit und dem freien Willen. Aus der Gerechtigkeit: weil sie nach göttlicher Zulassung nicht durch die Gnade zum Guten erweicht, sondern verhärtet werden, obschon öfters der Quell der Gnade an sie heranfließt und ihnen Buße zur rechten Zeit gewährt; aber bald schütteln sie sie ab und kehren wie Hunde zum Auswurf zurück (*Spr. 26, 11; 2 Petr. 2, 22*). Aus dem freien Willen: weil sie die angebotene Gnade nicht aufnehmen wollen und die Ungerechtigkeit mehr lieben. Jenen Obengenannten ist das Wort Gottes die Ursache des Heils und der Weg zum Leben; diesen aber die Ursache des Todes und das Zeugnis zum Untergang. Jene sind Gefäße der Barmherzigkeit, zubereitet zur Ehre; diese Gefäße des Zorns (*Röm. 9, 22*), zubereitet zur Schmach. Von jenen wird niemand zugrunde gehen können; von diesen wird niemand gerettet werden. Jenen ist zubereitet das Himmelreich von Anbeginn der Welt; diesen der Feuerofen mit den Teufeln und seinen Engeln (*Matth. 25, 34*). Infolge dieser Verschiedenheit kommt es, daß sehr viele in den Klöstern unter großer Zucht das Leben verbringen, sehr viele in der Einsamkeit weilend unter höchster Enthaltsamkeit ein einsames Leben führen, am Ende aber in das Tiefste des Abgrundes niederfahren. — (*Sch.*) Das ist ja ganz zum Erstaunen. — (*L.*) Vernimm die Gründe des Einzelnen.

Die in den Klöstern zugrunde gehen, vertrauen auf ihre Klugheit, verachten die Mahnungen der Vorgesetzten, gehen im Ungehorsam zugrunde. Die aber in der Einsamkeit untergehen, leben ohne Unterscheidung; indem sie sich erwählen, den Beispielen der Heiligen zu folgen, verschmähen sie mit Verachtung die Vorschriften des Vaters. Von ihnen steht geschrieben: Es gibt Wege, die den Menschen gerecht erscheinen, deren Ende aber zum Untergange führt (*Spr. 14, 12*). — (*Sch.*) Warum werden von gleich Schuldigen die einen gerettet, die andern verworfen? — (*L.*) Deswegen werden die Gerichte Gottes als unbegreiflich verkündigt (*Röm. 11, 33*), der furchtbar in seinen Ratschlüssen über den Menschenkindern genannt wird (*Ps. 65*, 5), der erwählt durch seine Barmherzigkeit, wen er will, und verwirft durch seine Gerechtigkeit, wen er will, zu dem niemand sagen kann: Warum tust du so? dessen Wege alle Barmherzigkeit und Wahrheit sind (*Ps. 24, 10*)."

Es wird also sowohl dem Wirken Gottes als dem Wirken des Menschen zugeschrieben, daß die Bösen bestraft werden, Gott aber nur insofern, als er den Menschen gerechterweise seinem durch seine eigene böse Entscheidung verschuldeten schlimmen Schicksal überläßt, aus dem er ihn nicht durch eine besonders wirksame Gnade befreit. Es fließen zwar Gnaden, und zwar noch öfters, an die Bösen heran; sie sind aber nicht derart, daß durch sie der Mensch zum Tun des Guten wieder erweicht wird, indem der Mensch sich ihnen mit freiem Willen widersetzt, zum „Auswurf zurückkehrt, den er ausgespieen hatte". Ohne näher auf den Grund dieser Unwirksamkeit der Gnaden einzugehen lehrt also Honorius hier klar, wenn auch nicht mit dieser Benennung, so doch sachlich das Vorhandensein der hinreichenden Gnaden; hierin findet sich ein Fortschritt im Verhältnis zum Cassandrischen Text, wo er auf solche nicht zu sprechen kam. Aber das Wesentliche von der früheren Lehre über die Verwerfung hat er doch beibehalten, indem er lehrt, daß Gott den Verworfenen eine solche Mitwirkung seiner Gnade, wenn auch gerechtesterweise, versagt, durch die sie gleich den Erwählten gerettet werden könnten. Er hebt bei Feststellung dieser Tatsache wie früher hervor, daß der menschliche Wille durch seine freie Entscheidung den Untergang verursacht; Gott selbst wirkt dazu nicht positiv, sondern nur, wie schon früher, zulassend.

Ganz wie früher macht er hier auch, wenn auch mehr beiläufig, auf die Unmöglichkeit aufmerksam, daß ein zu einem Gefäß

der Barmherzigkeit Vorherbestimmter verloren gehe und umgekehrt ein zu einem Gefäß des Verderbens Zubereiteter gerettet werde. So hatte er nämlich schon früher gelehrt (*M* fol. 96[b]): „Warum hast du nicht gesagt: Was, wenn der Himmel einstürzte? Wie es unmöglich ist, daß der Himmel einstürzt, so ist es unmöglich, daß einer von den Erwählten verloren gehe;" und *M* fol. 91[b]: „Wie Feuer notwendig erwärmt, Kälte gefrieren macht, so werden notwendig alle zum Reiche Gottes Vorherbestimmten gerettet werden." Gerade die letztere Stelle hatte Conen als häretisch angefochten[1]); nun sagt aber Honorius auch in seinem neuen, von Conen belobigten Text, daß von den Erwählten keiner verloren gehen, von den Verworfenen keiner gerettet werden könne.

Über den Grund, warum eine Unmöglichkeit der Änderung vorliegt, spricht sich Honorius hier nicht aus; sie muß aber in der besonderen Art der Wirksamkeit Gottes und des freien Willens zu suchen sein. Honorius will mit ihr nur feststellen, daß, nachdem Gott einmal so und so zu wirken beschlossen hat und der Mensch so und so mit seinem freien Willen sich endgültig entschieden hat, eine Änderung nicht mehr erfolgt; sondern für alle Ewigkeit werden die einen im Himmel, die andern in der Hölle sein. Diese Ewigkeit, auf die er früher nicht ausdrücklich zu sprechen kam, hebt er im neuen Text verschiedentlich nachdrücklich hervor; so läßt er den Schüler 1206 C sagen:

„Ganz wunderbar erscheint es mir bei der Güte Gottes, daß er etwas hat erschaffen wollen, das den ewigen Schmerzen, den ewigen Qualen unterworfen werden sollte, da es viel besser zu sein scheint, daß etwas nicht besteht, als daß es elendiglich besteht, oder wie ein Stein unempfindlich zu sein, als die ewigen Schmerzen zu erdulden." 1221 B und C: „(*Sch.*) Und warum werden die Gerechten in der Herrlichkeit sein? — (*L.*) Weil sie, wenn sie ohne Ende lebten, immer gerecht sein wollten. Die Gerechtigkeit also verlangt es, daß sie immer selig seien, die immer die Gerechtigkeit umfaßt haben."

Weil also der Ausgang bei beiden, Guten und Bösen, ewig unveränderlich ist, so muß es ja unmöglich sein, daß einer der zu dieser Seligkeit durch Gottes Gnade und seine eigene Mitwirkung Gelangenden jemals verloren gehe, und ebenso unmöglich sein,

[1] S. ob. S. 56.

daß einer der durch eigne Schuld und Gottes gerechte Zulassung Verdammten jemals in den Himmel komme. Es handelt sich sonach bei Honorius hier nicht um eine Notwendigkeit, die einen Zwang für den Menschen oder gar Gott bedeutet, sondern um die Unmöglichkeit, daß etwas, das so ist, nicht so ist, wie es ist. Diese Notwendigkeit, die er *necessitas consequens* nennt, hat Anselmus eigens erklärt[1], Honorius legt sie sachlich seiner Lehre zugrunde, ohne nähere Erklärung; dieselbe Bedeutung hat, wie wir bei Behandlung des Cassandrischen Textes sagten, auch die dort betonte Unmöglichkeit einer Änderung in der Stellung der Erwählten und Verdammten. Während aber früher sehr nachdrücklich auf diese Notwendigkeit hingewiesen wurde, so sehr, daß sie sogar der Schrift den Namen „*Inevitabile*“ gab, findet sie sich zwar hier keineswegs aufgegeben, wie wir sehen; aber sie wird doch nur im Vorübergehen erwähnt, was wieder auf das Bestreben des Redaktors hinweist, mehr die Freiheit des Willens hervorzuheben. Denn wenn auch diese Notwendigkeit mit nichten einen Zwang für den Willen bedeutet, so läßt sie doch einen solchen als möglich erscheinen; jeden Zwang aber zu beseitigen, ist, wie wir noch mehr sehen werden, das Hauptbestreben des Conenschen Textes. Jedenfalls bemerken wir aber auch hinsichtlich der Verworfenen, daß Honorius keine Änderung in der Lehre vorgenommen hat, vielmehr die alte trotz seiner neuen Tendenz, die Freiheit des Willens hervorzuheben, weiter beibehält. Es handelt sich also um keine Änderung der Lehre.

§ 3.

3. Tendenz verändert: der freie Wille wird durch die göttliche Vorherbestimmung und das Vorherwissen nicht aufgehoben. Veranlassung zu dieser Änderung Kenntnis der Anselmschen Willenslehre.

Zeigen wir aber noch mehr, daß es sich um eine Änderung der Tendenz handelt, daß jetzt nicht mehr die Gnade gegen Übertreibung der Bedeutung des Willens gesichert werden soll, sondern der Wille gegen Bedenken, die aus einer übertriebenen Betonung der göttlichen Wirksamkeit hervorgehen können.

1198 C—1199 B führt Honorius über die göttliche Vorherbestimmung und damit zusammenhängend das göttliche Vorherwissen folgendes aus:

[1] S. *De Concordia etc.* qu. I cc. 2 u. 3.

„(*Sch.*) Einige glauben, daß die Vorherbestimmung allein die Auserwählten betreffe, da der Apostel sagt: Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen, gerechtfertigt, verherrlicht. Daher bitte ich dich zuerst, mir zu sagen, was die Vorherbestimmung ist. — (*L.*) Nichts anderes ist die Vorherbestimmung als die ewige Vorbereitung Gottes nach den Verdiensten eines jeden, sei es zur Herrlichkeit, sei es zur Strafe. Es gibt aber eine zweifache Vorherbestimmung, die eine der Guten zur Herrlichkeit, die andern der Bösen zur Strafe. Weil aber auch einige über die Vorsehung und das Vorherwissen murmeln, als ob diese Notwendigkeit allen Dingen einflößten, so muß man wissen, daß weder die Vorsehung jemanden zur Übung des Guten hintreibt noch die Vorherbestimmung jemanden gewaltsam zum Lohn des Lebens zieht. Ähnlich zwingt das Vorherwissen niemanden zur Sünde und treibt die Vorherbestimmung niemanden mit Notwendigkeit zur Strafe. Ferner, die vorhergesehen sind, daß sie im Guten verharren werden, die sind zur Herrlichkeit vorherbestimmt; die aber vorhergewußt sind, daß sie im Bösen ihr Leben beendigen werden, die sind allerdings zur Strafe vorhergeordnet. Also diejenigen, von denen Gott vorherwußte, daß sie an seinen Sohn glauben und seine Gebote freiwillig beobachten würden, die hat er auch von Ewigkeit her vorherbestimmt, die ihrer Zeit zum Glauben berufen, die durch die Taufe gerechtfertigt, die durch Tugenden großgemacht, die als Gefäße der Barmherzigkeit verherrlicht. Von denen er aber vorherwußte, daß sie keineswegs also tun würden, die hat er vom Reiche der Herrlichkeit zurückgewiesen und zu Gefäßen des Zorns und der Schmach, geeignet zur Strafe, vorherbestimmt."

Also gegen eine Notwendigkeit, die aus der göttlichen Vorherbestimmung und dem göttlichen Vorherwissen für den freien Willen zu fließen und ihn zu vereiteln scheint, stellt Honorius ihn hier nachdrücklich durch den Nachweis sicher, daß das göttliche Vorherwissen die freien Entscheidungen des Menschen berücksichtige und für die durch die freien Entscheidungen erworbenen Verdienste oder Mißverdienste ihm den Himmel oder die Hölle zubestimmt habe. Die Freiheit des Willens stellt also Honorius jetzt in den Vordergrund der Betrachtung; ihn, der durch jene göttlichen Faktoren für das menschliche Verständnis bedroht erscheint, stellt er gegen einen Zwang sicher. Das ist eine Tendenz, die früher im *Inevitabile* so nicht hervorgetreten ist, wo nämlich Honorius vielmehr umgekehrt das Wirken Gottes gegen eine übertriebene Betonung der Bedeutung des Willens sicherstellen wollte. Die frühere Tendenz hat so einer neuen, und sichtlich unmittelbar mit Rücksicht auf die frühere vorgenommenen Tendenz Platz gemacht.

Aber wenn auch die Tendenz eine andere ist, die Lehre ist keine neue. Denn daß der Wille frei sich auch gegenüber dem göttlichen Wirken betätige, hatte Honorius bereits früher klar genug gelehrt; auch daß das Vorherwissen die Freiheit des Menschen nicht aufhebe, hatte er wenigstens an einer Stelle beiläufig bemerkt (*M* fol. 96'). Gerade bei den Verworfenen bediente er sich regelmäßig der Wendung, daß Gott ihre Mißverdienste vorausgewußt habe, sichtlich um anzudeuten, daß hier kein Zwang zur Sünde vorliegt, so daß auch die Schuld nicht auf Gott kommt. Es ist also neu nur die Art, mit der er auf das Fernsein des Zwanges aus dem göttlichen Vorherwissen wie auch der göttlichen Vorherbestimmung hinweist.

Diese neue Haltung erscheint einmal irgendwie veranlaßt durch die Schärfe der früheren Tendenz, dann durch die Kenntnisnahme von Anselms Lehrsystem. Beides hängt eng zusammen. Anselm hatte in seiner *Concordia* die Freiheit des Willens von jedem Zwang aus dem Vorherwissen, der Vorherbestimmung und der Gnade nachgewiesen, wie auch von ihm die neue, bereits besprochene Definition der Willensfreiheit herrührt. Im Lichte dieser Lehre erkannte Honorius, daß er zu viel von der Gnade, nicht genug von der Freiheit des Willens gesprochen habe; und so sehr machten Anselms Darlegungen Eindruck auf ihn, daß er nun die alte Betonung der Gnade aufgibt, um den Willen gegen das ihm zu einseitig betonte Gnadenwirken sicher zu stellen; er schiebt nunmehr, an dieser Stelle zunächst und dann in den folgenden, eine neue, der früheren gerade entgegengesetzte Tendenz in seine Schrift ein, ohne aber die Lehre selbst zu ändern. Denn auch jetzt noch betont er ja an anderer Stelle, wie wir bereits gesehen haben, daß der Gnade alles am Heilswerke der Prädestination zuzuschreiben sei, und daß es Sache Gottes ist, wem er durch besonders wirksame Gnaden es ermöglichen will, sich frei im übernatürlich Guten zu betätigen und dafür den Himmel zu gewinnen. Auch lehrt Honorius an jener erstgenannten Stelle, wie übrigens auch weiterhin, keineswegs mit Bestimmtheit, daß die Vorherbestimmung *post praevisa merita* erfolge, wie er auch umgekehrt keine *praedestinatio ante praevisa merita* lehrt. Diese Fragestellung einer späteren Zeit ist ihm, wie auch Anselm, überhaupt noch fremd, und

da zu seiner Zeit dieses Problem nicht bestand, so läßt sich auch nichts Festes darüber ausmachen, welches seine Stellung hier gewesen sein möchte. Man muß sich bei Honorius, wie übrigens auch bei Augustinus mit der Darstellung des tatsächlich Gelehrten begnügen. Das aber ist einfach dieses: Wenn Honorius im Conenschen Texte hier die Vorherbestimmung als eine solche auf Grund der Verdienste definiert, so denkt er hier an die Tätigkeit des freien Willens. Aber später ergänzt er dieses durch die Bemerkung, daß auch die Verdienste des freien Willens wieder auf der Gnade beruhen. Er könnte also ebenso die Vorherbestimmung mit Augustinus (wenn er es auch nicht ausdrücklich tut) definieren als die Zubereitung der Gnade, jener nämlich, durch die der Mensch unfehlbar gewiß gerettet wird [1].

Freilich ist Honorius hier nicht ausschließlich von Anselm abhängig, da er in einer andern schon vor dem *Inevitabile* sogar der Cassandrischen Fassung ausgearbeiten Schrift, dem *Elucidarium*, die Nötigung der Freiheit durch das göttliche Vorherwissen ausgeschlossen und eine Übereinstimmung beider begründet hatte [2]. Dort weist er sogar auf eine zweifache Notwendigkeit hin, die physische Notwendigkeit und die durch den freien Willen herbeigeführte Notwendigkeit, ohne aber die Beschaffenheit der letztern, wie Anselm, näher zu erläutern.

Honorius fährt im Conenschen Texte fort (1199 B und C): „(*Sch.*) Da geschrieben steht: Vater, du hast sie geliebt vor Grundlegung der Welt, so scheinen mit Notwendigkeit gerettet zu werden, die vor Beginn der Welt geliebt worden sind. — (*L.*) Gott ist nichts zukünftig: sondern alles ist ihm gegenwärtig, das, was schon ist, und das, was zukünftig ist. Alle also, die zukünftig sind, sind immer in Gottes Gegenwart gewesen, und so sind sie auch schon vor Beginn der Welt geliebt worden, aber zu ihrer Zeit sind sie für ihre Verdienste zur Herrlichkeit auserwählt worden. Die also Gott vor Grundlegung der Welt durch die Vorherbestimmung auserwählt hat, die hat nicht die Notwendigkeit, sondern das eigne Verdienst zur Herrlichkeit gezogen. Ihnen wird er selbst am Ende der Welt sagen: Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmet in Besitz das Reich, das euch bereitet ist vom Anbeginn der Welt. Und daß dieses Reich für ihre Verdienste ihnen gegeben wird, zeigt das göttliche Wort, das alsbald ihre Verdienste ausbreitend ausführt.“

[1] S. ob. S. 64. [2] S. ob. S. 35 u. 36.

Diese Ausführung wendet sich sichtlich gegen *M* fol. 84[a–b], wo Honorius sagte:

„Und noch schärfer (heißt es): Er hat uns erwählt in Christo vor Grundlegung der Welt. Wie hat Gott die Apostel vor Grundlegung der Welt erwählt, wenn nicht dadurch, daß er sie zur Herrlichkeit des Himmels vorherbestimmte?“

Hierdurch will Honorius zeigen, „wie wenig der Wille ohne die helfende Gnade vermag“ (*M* fol. 84[b]).

Während er also früher die Bedeutung der Gnade hervorhob, die den Menschen allein zum Himmelreich führt, auch wann er mit der Gnade mitwirkt, da auch dieses letzthin der Gnade zuzuschreiben ist, daß er mitwirkt, zeigt er jetzt, daß der Wille es ist, der für seine Verdienste die verheißene Herrlichkeit erlangt. Diese Verdienste hatte Gott vorausgesehen, als er den Menschen vor Grundlegung der Welt liebte. Da standen sie ihm, dem nichts zukünftig ist, schon gegenwärtig vor Augen, da bestimmte er ihnen darum schon den Lohn zu. Honorius legt also auch hier jetzt den Nachdruck auf den Willen, nicht mehr auf die Gnade, will im sichtlichen Gegensatz zu früher zeigen, was der Wille im Werk der göttlichen Vorherbestimmung tut. Gleichwohl müssen wir auch hier wiederum bemerken, daß ja Honorius, wie wir bereits nachdrücklich gezeigt haben, auch nach dem Conenschen Texte die Verdienste und alles Wirken des freien Willens wieder auf der mit nichts verdienten Gnade fußen läßt, daß darum hier keine sachliche Abweichung von der früheren Lehre vorliegen kann. Aber die Tendenz ist, wie man sieht, allerdings eine neue, indem Honorius jetzt dem Willen seine besondere Beachtung schenkt und ihn vor der einseitigen Betonung der Gnade, der göttlichen Vorherbestimmung, des göttlichen Vorherwissens, in Schutz nehmen will.

Auf den engen Zusammenhang dieser neuen Betrachtungsweise mit Anselm weist wieder das alsbald Folgende hin (1199 C und D):

„(*Sch.*) Nach Beseitigung der Schranke der Vorherbestimmung, ei, so dringe schon ein in den Wald der erwarteten Disputation, nämlich: Was der freie Wille sei. Und wie ihm die Vorherbestimmung oder das Vorherwissen nicht widerspricht. Und wie er mit der Gnade übereinstimmt, erschließe, und die daraus entspringenden Köpfe (gedacht ist dabei offenbar an die lernäische Hyder) schlage mit dem Schwert des Geistes ab.“

Schon diese Fragestellung erinnert entschieden an Anselm, der zuerst im *Dialogus de libero arbitrio* die neue Definition des freien Willens aufstellte und begründete, die auch Honorius hier alsbald einführt, wie wir bereits gesehen haben (1199 D—1200 D)[1]. Dann hatte Anselm in seiner spätern Schrift *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio* gerade die drei weiteren hier von Honorius angegebenen Punkte systematisch behandelt, nämlich in der ersten Quästion dieser Schrift die Übereinstimmung des göttlichen Vorherwissens mit dem freien Willen und in den beiden folgenden die Übereinstimmung der göttlichen Vorherbestimmung bzw. der Gnade mit dem freien Willen[2]. Es ist nicht zu bezweifeln, mit Rücksicht auch auf die übrigen von uns angeführten Beziehungen des Honorius auf Anselm[3], daß er diese Fragestellung Anselm entnommen hat und darum in dieser neuartigen Darstellung des Prädestinationsproblems von Anselm beeinflußt ist. Aus dem Studium der zwei ebengenannten Anselmschen Schriften, die den freien Willen, seine Darstellung und Verteidigung zum Gegenstand haben, erklärt sich mühelos die im Conenschen Text obwaltende Tendenz, möglichst den freien Willen in den Gesichtspunkt zu rücken, seine Tätigkeit, hauptsächlich seine Wahlfreiheit, darzustellen und sie zu verteidigen.

Dieses Streben tritt wieder 1201 B—1202 B hervor, wo zunächst der Lehrer sagt:

„Da der Apostel spricht: Bevor sie Gutes oder Böses wußten, habe ich Jakob geliebt, Esau aber gehaßt, so scheinen einige nicht gemäß den Verdiensten, sondern gemäß dem Beschluß Gottes gerettet oder verdammt zu werden, oder Gott scheint die Taten einiger zu bestrafen, noch bevor sie begangen werden. Denn ob welches Verdienstes willen hat Jakob geliebt zu werden verdient, der noch nicht Gutes zu tun wußte? Und welcher Schuld wegen ist Esau gehaßt worden, bevor er noch etwas Böses tat? — (*Sch.*) Wie oben gesagt wurde: Gott ist nichts zukünftig. Die Hl. Schrift bezeugt, daß Jakob einfältig, Esau unheilig war. Und was sie selbst durch ihren freien Willen zu ihrer Zeit werden sollten, das waren sie schon, ehe sie geboren waren, vor Gottes Angesicht. Also weil Jakob vor dem Angesichte Gottes einfältig gewesen ist, hat ihn der Herr also geliebt; weil aber Esau unheilig war,

[1] S. ob. S. 76.

[2] Vgl. unsere schon genannte Schrift über *Anselms Lehre vom Willen und seiner Wahlfreiheit* S. 22. [3] S. ob. S. 19—22.

hat ihn der Herr gehaßt . . . Ferner weil bei Gott keine Ungerechtigkeit ist, bestraft er niemanden ohne vorherige Schuld, vielmehr verzeiht er vielen barmherzig die begangenen Sünden. Daher, obschon es notwendig ist, daß alles geschieht, was Gott vorherbeschlossen, vorhergewußt, vorherbestimmt hat, so flößen dennoch der Beschluß, das Vorherwissen, die Vorherbestimmung niemandem die Gewalt der Notwendigkeit ein; vielmehr tut jeder mit freiem Willen, was er will. Und die mit freiem Willen vom Bösen abweichen und das Gute tun, die sind das Volk und die Schafe seiner Weide (*Ps. 78, 13*); und diesen hat er die Weiden des Lebens zubereitet und sie erwählt in Christus vor Grundlegung der Welt (*Eph. 1, 4*). Die aber von der Freiheit abfallen und ohne zwingende Notwendigkeit, sondern freiwillig sich der Knechtschaft unterwerfen, dienen beständig, Knechte der Sünde geworden (*Joh. 8, 34*), den Dämonen, die den Lastern vorstehen; diese sind das Volk Pharaos und sind nicht aus den Schafen des Herrn, sondern Schafe, die in die Unterwelt versetzt werden, die der Tod abweiden wird. Diese sind, nachdem sie so viele Lehren vernommen, so viele Zeichen gesehen, so viele Plagen erduldet haben, unverbesserlich, und sie verwirft der Herr, da er sie gerechterweise in ihrer Ungerechtigkeit beläßt."

Auch hier ist Gegenstand der aufmerksamen Betrachtung des Honorius der freie Wille, den er gegen eine Nötigung infolge der göttlichen Vorherbestimmung in Schutz nimmt. Auf eine Nötigung scheint jenes Schriftwort von Jakob und Esau hinzudeuten; Honorius aber lehnt sie ab durch die Erklärung, daß Gott die freien Verdienste vorhergesehen und daraufhin den ausgesetzten Lohn zugesprochen habe; dieses sei schon vor dem Eintreffen geschehen, weil für Gott selbst nichts zukünftig ist. Nachdem er die freien Verdienste vorausgesehen, ist es freilich notwendig, daß diese freien Verdienste eintreten, ist es notwendig, daß der Lohn zuerteilt wird; aber der Wille ist und bleibt frei. Näher über die Art dieser Notwendigkeit verbreitet sich Honorius auch hier nicht; er hatte sie einigermaßen im *Elucidarium* (l. II c. 8) bereits besprochen, aber nicht so scharf wie Anselm; er folgt ihm hier im *Inevitabile* wohl in den Hauptpunkten, ohne aber anscheinend das gleiche Interesse an seiner logischen Unterscheidung (*necessitas praecedens, necessitas sequens*) zu haben.

Mit dieser Darstellung vollzieht Honorius wiederum eine energische Wendung gegen den früheren Text (*M* fol. 84[a—b]). Dort hatte er betont, daß Jakob und Esau ohne ihr Verdienst (das nämlich überhaupt noch nicht vorhanden war) ihr Los zuerteilt

erhielten; hier aber sagt er, daß sie je nach ihren Verdiensten ihren Lohn erhielten. Dort hatte Honorius die Tätigkeit Gottes im Auge, der seine Gnade, weil ungeschuldet, nach Belieben erteilt oder versagt; hier hat Honorius den menschlichen Willen im Auge, der für seine Tätigkeit belohnt oder bestraft wird. Da auch nach dem neuen Text, wie öfters bemerkt, diese Verdiensttätigkeit des Willens ganz und gar auf der Gnade beruht, die Gott erteilt oder versagt, so handelt es sich um keine Änderung im Inhalt der Lehre. Wie er im neuen Text die Gnade im Sinne der früheren Darstellung beibehalten hat, so hat er umgekehrt auch schon früher einen freien Willen gelehrt, der gemäß seinen verschiedenen Verdiensten verschieden ausgelohnt wird. Aber einen Unterschied in der Hervorhebung des Lehrpunktes bemerken wir, indem hier nunmehr Honorius die Tätigkeit und das Verdienst des Willens darstellt und würdigt, früher aber die Tätigkeit Gottes in Erteilung oder Versagung der Gnade. Daher kommt die verschiedene Beantwortung ein und derselben Frage zustande.

§ 4.

4. Zusammenfassung der Ergebnisse. Geschichte der Lehrentwicklung.

Wir halten das Gesagte für genügend für den Nachweis, daß der Conensche Text die gegen den Cassandrischen Text geänderte Tendenz zeigt, nicht mehr das Wirken der Gnade, sondern das des freien Willens in den Blickpunkt der Untersuchung zu richten, ohne daß darum eine Änderung im Inhalt der Lehrpunkte von der Gnade und vom freien Willen stattgefunden hätte. Der Conensche Text hat noch den früheren Gnadenbegriff, wie umgekehrt schon der Cassandrische Text einen freien Willen lehrt. Auch dieses sehen wir, daß zur Änderung dieser Tendenz zweifelsohne die vorzüglich den Willen berücksichtigende Anselmsche Lehre der nächste Anlaß gewesen ist.

Hiernach bemißt sich der Einfluß, den wir Anselm auf Honorius zuschreiben müssen: nicht Änderung der Lehre, aber Änderung ihrer Tendenz ist seiner Einwirkung Frucht gewesen. Nachdem Honorius schon im *Elucidarium* seine Lehre im Sinne einer besonderen Berücksichtigung der Gnade, wenn auch mehr in Umrissen, gezeichnet; nachdem er sie im *Inevitabile* des Cassandrischen Textes in einem Werk aus einem Gusse ausführlich niedergelegt,

hat er nach Kenntnisnahme der Schriften Anselms, des *Dialogus de libero arbitrio* und *De Concordia etc.,* im *Libellus de libero arbitrio* eine Vorstudie zu einer gänzlich anderen Tendenz in seiner Lehrdarstellung verfaßt und dann das *Inevitabile* der Conenschen Fassung im Sinne Anselms umgearbeitet. Dieses war der Einfluß Anselms auf Honorius, gewiß ein bedeutsames Zeichen für das Anziehende und Werbende in Anselms Art der Darstellung.

Als erste Quelle der Lehre des Honorius hat sich uns Augustinus gezeigt, dessen Geist er in sich getreulich aufgenommen hat, mit dem er auch gleich Anselm dieses gemeinsam hat, daß das Problem des Willens für ihn zunächst nur ein theologisches ist. Den Willen in seinem übernatürlichen Heilswirken darzustellen ist seine Absicht, wenn er sich mit ihm beschäftigt; darum definiert er ihn zunächst nach Augustin als die libertas bonum vel malum eligendi, und nimmt er mit großem Eifer die noch mehr theologisch orientierte Definition Anselms auf, wonach sie die potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem ist.

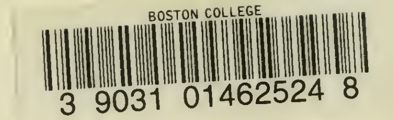
So stellt Honorius, in der ersten Ausgabe des *Inevitabile* reiner Augustinianer, in der zweiten eine Synthese von Augustin und Anselm dar.

Verzeichnis der Personennamen.








BOSTON COLLEGE
3 9031 01462524 8

